All'egregio Prof. Piero Martinetti
Ricordo dell'autore

PRINCIPII

DI

METAFISICA, ANTROPOLOGIA E LOGICA

AD USO DELLE SCUOLE SECONDARIE

PER

GIUSEPPE ALLIEVO

PROF. DI PEDAGOGIA ED ANTROPOLOGIA
NELLA R. UNIVERSITÀ DI TORINO

4ª Edizione migliorata

TORINO, 1897
TIPOGRAFIA SUBALPINA S. MARINO
Via S. Dalmazzo, 20.

NOZIONI PRELIMINARI

Concetto generale della filosofia.

L'uomo ha la consapevolezza dell'esser suo e sente ad un tempo l'esistenza di un mondo esteriore, che gli rivela una moltiplicità di esseri svariatissimi e senza numero. Il desiderio natural di sapere ed il sentimento che ha lo spirito umano essere le sorti della sua esistenza arcanamente congiunte con quelle della natura esteriore, il trassero a studiar i molteplici oggetti che lo circondano. Così ebbero origine le diverse scienze speciali, l'astronomia ad esempio, che ha per iscopo lo studio dei corpi celesti, la geologia o scienza della terra, la zoologia che intorno agli animali si travaglia, la botanica che ha per oggetto i vegetali, e va discorrendo: a ciascun essere della natura corrisponde una scienza peculiare, giacchè intendesi per iscienza un sistema di cognizioni vere intorno ad un determinato oggetto, e si forma convertendo per mezzo della riflessione in cognizioni chiare, certe e ben collegate, le idee confuse e sconnesse, che ha delle cose l'universale degli uomini.

Se non che le scienze particolari studiano gli esseri mondiali, ma isolati e disgiunti l'uno dall'altro, essendochè ognuna di esse sta tutta rinchiusa nello studio del proprio oggetto senza cercare più in là: esse ci rappresentano il mondo come

una moltiplicità di esseri priva di organica unità. Or l'universo ci apparisce come un gran tutto in cui i molteplici esseri son dipendenti e determinati gli uni dagli altri, e tutti poi connessi ad armonica unità; l'uomo stesso sente di far parte di questo gran tutto, da cui isolata la sua stessa esistenza verrebbe meno. Quindi lo spirito umano, che per una parte concepisce l'universo come una grande unità e per l'altra non trova questa stessa unità spiegata in veruna delle scienze speciali, vedesi naturalmente condotto allo studio di una scienza superiore, che è la filosofia, di cui giova qui delineare il concetto generale.

Abbiamo detto esservi nel mondo moltiplicità di esseri non solo, ma altresì armonica unità. Ma quest'immensità svariatissima di cose, fra cui viviamo, non potrebbe costituir quel gran tutto, che chiamiamo universo, se non vi fosse un principio assolutamente supremo, come cardine e fondamento di quanto esiste, od in altri termini un *primitivo*, di cui tutto l'universo non è che un *derivato*. V'ha dunque un insieme di esseri mondiali, l'universo creato, che in linguaggio filosofico dicesi il *derivato*; e v'ha una causa suprema di tutto l'universo esistente, ossia il *primitivo*. Concependo collegati insieme in una sintesi suprema il primitivo ed il derivato, si ha l'idea del *tutto universale*, col qual vocabolo si enuncia quanto è o può esistere e conoscersi, o per dirla col poeta nostro,

« Quanto per mente o per occhio si gira (1). »

Ciò posto, la filosofia è dessa per appunto che, pigliando questa idea del *tutto universale* quale sta nella coscienza del genere umano sotto la forma oscura ed indeterminata del sentimento, e svolgendola per mezzo della riflessione, si propone di tradurla in un complesso di cognizioni chiare, ragionate e connesse siffattamente che formino una scienza. Oggetto quindi della filosofia è la realtà universale presa nel suo vasto insieme, mentre le scienze speciali hanno per oggetto i singoli esseri disgiuntamente considerati; epperò la

---

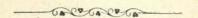
(1) *Parad.*, c. X, v. 4.

filosofia potrebbe venir definita per « la scienza del primitivo, del derivato e del loro rapporto. »

Da questo concetto generale della filosofia emergono due notevoli corollarii relativi l'uno alla certezza e dimostrabilità della scienza filosofica, l'altro alla sua origine ed al suo rapporto col senso comune. Posto che esista nelle menti umane l'idea della *totalità universale*, e posto che tale idea possa venir elaborata dalla riflessione fino ad essere elevata al grado di scienza, rimane con ciò accertato e dimostrato il fondamento della filosofia. E siccome l'idea fondamentale, su cui essa si regge, non è un prodotto arbitrario della ragion filosofica, ma un dato del senso comune preesistente nella coscienza stessa del genere umano, così la filosofia non crea essa stessa l'oggetto delle proprie indagini, ma è tutta nello svolgere ed approfondire i concetti oscuri del senso comune, innalzandoli ad una forma più severa e razionale; epperò van rigettate siccome insussistenti tutte quelle dottrine filosofiche, le quali si pongono in lotta coi pronunziati del senso comune razionale e colle credenze universali del genere umano.

Dalla definizione data della filosofia appare altresì come essa non voglia confondersi con veruna delle scienze seconde particolari, nè considerarsi come il complesso o l'aggregato delle medesime, sibbene debba aversi in conto di una scienza distinta dotata di una fisionomia sua propria, ed intenta allo studio di un oggetto suo particolare. Stando al significato originario ed etimologico del vocabolo *filosofia*, gli antichi erroneamente la definivano per *la scienza delle cose divine ed umane*, togliendole così ogni carattere distintivo e confondendola col complesso di tutte le scienze. A noi pare di segnar con sufficiente accuratezza i limiti, che circoscrivono e distinguono dalla filosofia le scienze speciali dicendo che queste studiano i diversi oggetti isolati gli uni dagli altri, quella per contro mira a conoscere: 1° la realtà in universale, come il gran tutto contenente il primitivo e il derivato; 2° i diversi esseri derivati, non però isolati od in sè stessi (ciò che è uffizio delle scienze speciali), ma nelle loro ultime ragioni, ossia nei loro supremi rapporti col primitivo. Quindi due sono i

precipui caratteri distintivi della filosofia. In primo luogo il pensiero filosofico distinguesi dal pensiero proprio delle scienze speciali in ciò che quello è totale ed universale, avendo per oggetto la realtà universalmente considerata, questo è parziale ed incompleto, travagliandosi intorno a tale o tal'altra specie di realtà. Secondamente la filosofia, siccome quella che ferma i rapporti, che collegano in un gran tutto i molteplici esseri dell'universo, apparisce per ciò stesso come la scienza prima, che stringe in un sol corpo tutte le altre, assegnando a ciascuna di esse il posto, che le spetta nella cerchia dell'enciclopedia, giusta l'ordine logico, che hanno fra di loro i diversi esseri, oggetto delle singole scienze seconde. Tolta di mezzo la filosofia, il sapere universale si sfascia, e le molteplici scienze, non che comporre un tutto organico e vitale, si disperdono lottando le une contro le altre per manco di un vincolo armonizzatore; onde si scorge quanto male provvedano alle sorti stesse delle scienze speciali coloro, che vorrebbero bandita da tutti i pubblici istituti educativi la filosofia perchè non tratta di cose vendibili e mensurabili.

Rimane che della scienza nostra si accenni la general divisione, la quale emerge di per sè dal concetto, che siam venuti infino a qui delineando della filosofia. Posto che essa intenda a conoscere: 1° la realtà riguardata come totalità universale, 2° le diverse specie di realtà considerate nelle loro supreme ragioni, viene di per sè a dividersi in due grandi parti corrispondenti a questi due intenti, delle quali la prima può denominarsi filosofia generale o metafisica, la seconda poi filosofia speciale. Facciamoci anzi tutto dalla metafisica, per discendere poscia alla filosofia speciale, che, come vedremo a suo luogo, si suddivide in più altri rami subordinati.

METAFISICA

Oggetto e partizione della metafisica.

La filosofia muove dai dati del senso comune, di cui mantenendo intatta la sostanza, cerca perfezionare la forma traducendoli in un sapere rigoroso e razionale. Ora fra i concetti componenti il senso comune primeggiano i tre seguenti: 1° il concetto del *derivato*, ossia d'una moltiplicità di esseri finiti (mondo); 2° il concetto del *primitivo*, ossia della causa suprema di quanto esiste (Dio); 3° il concetto dei rapporti tra il derivato ed il primitivo, tra il finito e l'infinito. La metafisica, che è della filosofia tutta la parte più sublime, intende per appunto di svolgere in forma scientifica questi tre concetti fondamentali del sapere comune, rispondendo alla triplice domanda: 1° che cosa è il primitivo, 2° che cosa è il derivato, 3° quali rapporti intercedono fra l'uno e l'altro (1).

Essa per ciò può definirsi la scienza che ha per oggetto la realtà in universale studiata nella dualità sostanziale del primitivo e del derivato e nell'unità dei loro rapporti; e viene quindi a dividersi in tre parti corrispondenti ai tre concetti fondamentali intorno a cui si travaglia e sono: 1° la teologia, o scienza di Dio, 2° la cosmologia, o scienza del mondo in universale, 3° la cosmoteologia, o scienza dei rapporti tra Dio ed il mondo.

---

(1) Vedi intorno a questo punto la mia opera intitolata *Il problema metafisico studiato nella storia della filosofia*.

PARTE PRIMA DELLA METAFISICA

Teologia.

Oggetto della teologia, come suona l'etimologia stessa del vocabolo, è Dio, il cui concetto esiste in ogni mente umana inavvertito e confuso. La teologia ha per proprio di svolgere e convertire l'intuizione oscura di Dio in un sistema di concetti riflessi e razionali risolvendo il duplice problema, se Dio esista effettivamente, e da quali attributi venga determinata la sua natura.

CAPITOLO I.

Esistenza di Dio.

Facendoci a dimostrar l'esistenza di Dio, dico che siccome i nostri concetti intorno agli esseri si riconducono tutti ai due fondamentali del primitivo e del derivato, così la dimostrazione di cui discorriamo non può muovere che da due punti, cioè o dall'uno o dall'altro di questi due concetti. Se non che, se ben si avverte, la dimostrazione dell'esistenza di Dio tratta dal concetto di Dio medesimo si avvolge in una petizione di principio, dandosi per dimostrato fin dalle prime ciò per appunto che era da dimostrarsi. Rimane adunque si fondi la dimostrazione nostra sull'altro principio, che è l'esistenza di fatto degli esseri derivati, detta perciò dimostrazione *a posteriori*, perchè il derivato, da cui essa muove, vien *dopo* al primitivo, mentre si diè nome di dimostrazione *a priori* a quella, che parte dal primitivo, siccome quello che sta *prima* del derivato.

Dall'idea di Dio Anselmo argomentò e conchiuse all'esistenza reale di esso in tal guisa. Noi abbiamo l'idea di Dio

siccome di un essere sovranamente perfetto e tale che non se ne dà verun altro maggiore. Ma ciò, di cui non si può concepire altra cosa maggiore, debbe esistere non solo nel pensiero, ma altresì nella realtà; perchè, se così non fosse, si potrebbe concepire un altro essere, che, accoppiando alle perfezioni del primo la realtà dell'esistenza, sarebbe per ciò stesso maggiore di esso. Dunque Dio non solo è da noi pensato, ma realmente esiste. Questo ragionamento, in cui da un Dio mentale o semplicemente possibile si vuol inferire un Dio reale, ossia dal concetto della sua essenza arguire l'esistenza, manca di valor logico e perchè dal possibile al reale l'illazione non tiene, e perchè l'essenza dell'ente infinito, da cui qui si muove, non può condurre ad un'esistenza reale, ma meramente possibile, od ideale, perchè è un elemento dell'*idea* Dio, non dell'*oggetto* Dio. Questa dimostrazione non è valida se non a condizione che si presupponga che in Dio la possibilità e la realtà tornano ad un medesimo, ossia che la sua essenza, presente al nostro pensiero, sia una somma realtà; ma questo presupposto pone al nudo tutta l'insussistenza ed il sofisma della dimostrazione, essendochè si dà per provato fin dalle prime ciò appunto, che era a provarsi, cioè che all'*idea* che abbiamo di Dio corrisponda fuori di noi una oggettiva *realtà*.

Questo stesso argomento *a priori* dell'esistenza di Dio venne da Cartesio concepito e disteso sotto questa diversa forma. — Appartiene ad una cosa ciò, che è inchiuso nell'idea chiara della medesima: ma nell'idea chiara che ho di un essere infinitamente perfetto è inchiusa l'esistenza: dunque ad un essere infinitamente perfetto appartiene l'esistenza, e per conseguente Dio è. — Anche in questo discorso non si esce dalla pura possibilità, nè si può da questa far passo alla realtà senza rompere in un sofisma.

Avevamo posto da due sole fonti potersi attingere la dimostrazione dell'esistenza di Dio, il primitivo cioè ed il derivato. Eliminato il primo di questi due punti di mossa perchè manchevole all'intento, facciamoci a provare la tesi nostra con argomenti *a posteriori*, movendo cioè dal derivato. Emanuele

Kant, dopo di aver sentenziato che la ragion speculativa non può addurre a sostegno dell'esistenza di Dio che tre sole guise di argomenti possibili, da lui denominati l'uno *fisico-teologico* dedotto dall'ordine dell'universo, l'altro *cosmologico* tratto dalla contingenza del mondo, il terzo *ontologico* fondato sull'idea pura di Dio, li sottopone ad uno ad uno alla critica e ne impugna la validità conchiudendo all'indimostrabilità dell'esistenza di Dio per via della ragione speculativa. Ma tale critica di Kant, se regge alla prova in riguardo all'argomento *a priori* da lui detto ontologico, si chiarisce insussistente per quel che spetta agli argomenti *a posteriori* specialmente per averli combattuti alla spartita e disconosciuto il nesso, che li collega. Giova quindi riguardarli, anzichè come tre dimostrazioni speciali, per tre momenti di una stessa dimostrazione ed esporli nel loro insieme sicchè si sorreggano mutuamente. Ragion vuole però che alla prova dell'esistenza di Dio si premetta la definizione di esso, quale si raccoglie dal concetto comune degli uomini, mal sapendosi dimostrare l'esistenza di tal cosa, di cui non si è posto da prima un tal qual concetto definitivo. Or Dio è « l'Essere assoluto, » ossia, a voler svolgere e tradurre in altri termini questo concetto sintetico, è l'essere realissimo, esistente in sè e per sè, causa prima di tutti gli esseri. Veniamo alle prove.

Noi partiamo da un fatto incontrovertibile, che resiste incrollabile ad ogni assalto della critica, tale insomma che lo stesso scettico è forzato ad ammetterlo perchè è condizione indeclinabile del suo dubbio ; questo fatto è la consapevolezza che ogni uomo ha dell'essere proprio, la coscienza di sè : rendiamoci ragione di questo fatto, esaminiamo noi stessi dietro la scorta del senso intimo, e noi ci troveremo condotti all'esistenza di un Essere assoluto come ragion sufficiente ed unica del nostro essere. Ognuno di noi raccogliendosi entro di sè può rivolgere nella sua mente questa serie di ragionamenti :

1. Io so di esistere ; ma sento ad un tempo che il mio essere va soggetto a mutamenti parte gradevoli, parte ingrati ; che vi son forze a me superiori, cui non mi è dato di vin-

cere e che chiariscono limitata, imperfetta e finita la mia natura; sento che la mia esistenza passa nel tempo, che ha avuto origine, e non trovo assurdo il concepirla annullata: so in una parola, che io son contingente perchè non contengo in me la ragion sufficiente della mia esistenza. Io cerco quindi questa ragione fuori di me in quel complesso di esseri mondiali da cui veggomi circondato e con cui sento collegata la mia stessa esistenza; ma anche in questo mondo esterno riscontro gli stessi segni di contingenza che in me, perchè questo mondo ed io stesso potremmo anche non esserci. Pure trovo ripugnante ed assurda l'esistenza di esseri contingenti senza un essere necessario ed assoluto, e ne conchiudo: posta l'esistenza di esseri contingenti, che mi è attestata in modo incontrastabile dalla coscienza di me, è posta l'esistenza di un essere superiore, distinto dal mondo, che contenga in sè la ragione del proprio essere e di quanto esiste: ma Dio è appunto l'Essere assoluto, ossia l'Essere realissimo, esistente in sè e per sè, causa prima di tutti gli esseri: dunque Dio esiste.

2. Io contemplo me stesso quale esisto in natura, e trovo che il mio corpo consta di organi diversi, ciascuno dei quali è costrutto in guisa da raggiungere il fine speciale a cui è ordinato, mentre poi tutti armonizzano stupendamente in un tutto vitale: trovo nel mio spirito, non meno che nel mio corpo, diverse facoltà naturali siffattamente conformate da attingere il proprio oggetto. E quest'ordine, che con*t*emplo nel mio umano composto, mi si mostra in forma più vasta nell'universo esteriore, dove tutte le cose appariscono ordinate ad uno scopo, al quale si accorda a meraviglia l'essere delle cose medesime, e tali aver ragione di mezzo, tali altre di fine, sicchè si ammira per ogni dove una mirabil corrispondenza di mezzi al fine ed una più mirabil consonanza di tutti i fini particolari ad un fine unico, ad un gran disegno espresso nell'ordine dell'universo. Io cerco la ragion spiegativa di quest'ordine universale, e tale ragione non può risiedere che nell'intelligenza, la quale concepisca l'ordine e lo attui fuori di sè. Or quest'intelligenza non può trovarsi nel

caso, perchè il caso essendo cieco, è la negazione di ogni ordine epperò d'ogni intelligenza; non nelle cose stesse materiali ordinate fra di loro, perchè essendo correlative (come ad esempio l'occhio e la luce) e presupponendosi mutuamente, importano un terzo termine superiore ed intelligente, che le conosca e le ordini l'una all'altra, altramente la materia costitutiva dell'occhio, a ragion d'esempio, avrebbe dovuto, prima di trasformarsi in occhio, conoscere le proprietà della luce per conformarsi in palpebre, in bulbo, in pupille, in cornea, e va discorrendo. E neppure può l'intelligenza ordinatrice dell'universo essere la stessa mente umana, od una mente qualsiasi supposta bensì superiore all'umana, ma pur sempre finita; poichè un'intelligenza limitata è impotente a comprendere le nature ed i fini di tutti e singoli gli esseri dell'universo e possibili e reali in quel modo assolutamente perfetto che si converrebbe per ideare ed attuare l'ordine dell'immenso universo. Conchiudo quindi alla necessità di ammettere l'esistenza di un Essere assoluto, infinitamente intelligente, causa prima ordinatrice dell'universo.

3. Io so di essere intelligente, ed osservando me stesso come pensante, trovo che la mia mente possiede de' principii immutabili, delle verità necessarie, assolute, tali insomma che vincolano la mia intelligenza per modo da non poter pensare se non a condizione di conformarsi alla norma di questi principii, quali sarebbero, ad esempio, che ogni effetto importa una causa, che non può la stessa cosa essere e non essere nel medesimo tempo e sotto lo stesso rispetto, che la parte è minore del tutto, e va dicendo. Queste verità, eterne, assolute e necessarie, che governano come leggi immutabili il mio pensiero, non possono essere un prodotto del mio pensiero, giacchè esso è contingente, finito e temporaneo; importano quindi un Essere assoluto, che abbia imposto al mio spirito pensante siffatte leggi, e che sia esso stesso la verità immutabile, necessaria ed eterna. Come adunque un'esistenza contingente richiede un'esistenza necessaria, così un pensante finito importa un pensante infinito, che è Dio. Questa dimostrazione non va confusa con quella *a priori* derivata dalla

pura idea di Dio, e da noi dichiarata insussistente; poichè là si partiva dalla possibilità per conchiudere illogicamente alla realtà contro il principio, che dal possibile al reale l'illazione non tiene; qui per contro si muove dalla *realtà* del pensiero finito (umano) per inferirne la *realtà* del pensiero infinito (divino) appoggiati al principio, che non si dà finito (in qualunque ordine di cose, epperò anche nell'ordine del pensiero) senza infinito.

4. Congiunto colla mia natura intelligente trovo in fondo del mio essere un sentimento morale, che mi rivela l'onestà e bellezza di certe azioni e la turpitudine di certe altre; e questo natural sentimento mi si manifesta sotto forma di una legge, che come forza imperiosa, autorevole, ineluttabile impone alla mia volontà di operare a tenore de' suoi precetti, additandole in premio un bene sommo, indefettibile; sento che i dettati di questa legge morale sono solenni, immutabili, inappellabili siffattamente che non li posso violare senza che ne patisca offesa la dignità stessa della mia natura umana. Or siccome l'ordine vuol un' intelligenza ordinatrice, così la legge morale importa un legislatore dotato di forza morale assoluta ed immutabile come la legge da lui promulgata, nel quale la volontà trovi la compiuta armonia tra il dovere, a cui è tenuta ed il bene sommo a cui aspira. Esiste adunque un Essere assoluto, che è moralità per sè stesso, principio e termine della natura morale umana.

Tale è la dimostrazione *a posteriori* dell' esistenza di Dio, dedotta dal derivato. Essa piglia le mosse da un fatto (ed ogni fatto è sempre un derivato), che è la coscienza del nostro essere; contempla questo fatto sotto quattro peculiari aspetti distinti, ma pur connessi, e sono la contingenza del nostro essere, l'ordine che in sè rivela, la sua natura intelligente, il suo sentimento morale. Di qui quattro periodi o momenti per cui passa e si compie la dimostrazione; periodi distinti, ma congiunti insieme, perchè procedendo per vie diverse vanno tutti a metter capo nell'esistenza di un essere assoluto. Ridotta alla sua più semplice espressione, la dimostrazione viene a dire che se qualche cosa sussiste, sussiste pur l'Assoluto,

e chi ne impugnasse o ne mettesse in forse la validità troverebbesi di fronte a questo dilemma: o negar l'esistenza di noi medesimi e delle cose mondiali smarrendoci in un nullismo universale, od ammettere l'esistenza di un Essere assoluto.

Capitolo II.

Attributi di Dio.

La teologia muove dal concetto indeterminato di Dio quale sta nella mente di tutti gli uomini, e si propone il duplice intento: 1° di mostrare che tale concetto è oggettivo e non meramente soggettivo; 2° di determinare quello, che in esso è contenuto svolgendone gli elementi. Mostrare l'oggettività del concetto teologico val quanto provare che realmente esiste fuori di nostra mente quell'Essere assoluto di cui abbiamo l'idea, lo che abbiam tentato di fare nel capo precedente: determinare e sviluppar il contenuto del concetto teologico torna ad un medesimo che esporre in modo razionale e sistematico le determinazioni o proprietà che convengono alla natura di Dio; ciò che sarà oggetto del presente capo, in cui ragioneremo degli attributi divini, giacchè la natura di un essere viene costituita dall'insieme degli attributi, di cui si elementa. Ma da quali fonti attingeremo noi gli attributi, ossia le proprietà contenute nella natura divina; od in altri termini qual è il punto di mossa, quale il processo da tenersi per determinare e costruire il concetto teologico?

Alcuni avvisano che per conoscere la natura propria della divinità non debbasi nè si possa tenere altro processo che questo: osservare e chiamar a rassegna i diversi gradi di perfezione che l'esistenza ci rivela esistenti in noi ed in tutti gli esseri finiti, poi cancellar col pensiero e rimuovere i limiti di queste perfezioni finite, sollevarle ad un grado assolutamente supremo ed illimitato, e così infinitizzate attribuirle a Dio siccome costitutivi della sua perfettissima natura. Siffatto

processo venne denominato metodo di negazione perchè sta nel negare a Dio le qualità finite delle creature e nel rimuovere da esse i limiti e le imperfezioni prima di attribuirle a Dio. A noi non par giusto siffatto processo, perchè conduce a considerare Iddio siccome il mondo infinitizzato e nulla più, e a porre tra l'uno e l'altro soltanto una differenza di grado e non di essenza, mentre tra l'essere divino e gli esseri mondiali non intercede veruna comunanza di natura e di essenza. La natura propria e costitutiva dell'Essere divino sta tutta compresa e contenuta nel concetto di Dio medesimo, e però va tutta studiata in questo stesso concetto svolgendo logicamente quanto vi si trova racchiuso, ossia traducendolo in altre forme più esplicite e rigorose. Il processo adunque da tenersi nella determinazione o costruzione del concetto teologico vuol essere *a priori* o razionale deduttivo, non già *a posteriori*, od empirico induttivo; conveniamo però che il processo *a posteriori*, che muove dalla contemplazione degli esseri finiti alla cognizione dell'Essere infinito, può venire adoperato come conferma del processo *a priori*, compiuta la determinazione del concetto teologico, non però inteso nel senso superiormente accennato, cioè come metodo di negazione e di rimozione, trasportando in Dio le perfezioni delle creature spogliate de' loro limiti, sibbene in senso induttivo consistente nel cercare la ragion sufficiente del modo di esistere e di operare delle creature.

Cerchiamo ora di determinare la natura di Dio deducendo i suoi attributi dal concetto stesso, che contiene la definizione di lui. Dio, abbiam detto, è l'Essere assoluto, ossia l'Essere esistente in sè, causa prima di tutti gli esseri. Da questo concetto teologico noi deduciamo i seguenti teoremi, che non sono altro che altrettante forme esplicite dello stesso concetto, ed esprimono altrettanti attributi o proprietà di Dio medesimo:

1° *Dio è infinito.* Essendo l'Essere assoluto, esclude da sè ogni entità limitata, relativa, contingente, modale, siccome quella che sarebbe una negazione dell'Essere assoluto, e non può perciò far parte di esso. Dio adunque non ammette in sè

altri attributi se non assoluti ed infiniti, come lui stesso, val quanto dire, è infinito.

2° *Dio è semplicissimo.* In un essere composto e molteplice i suoi elementi costitutivi ed integrali dovendo per necessità essere distinti e diversi (perchè se si identificassero insieme toglierebbero all'essere la sua natura composta e molteplice), sono perciò tutti limitati e gli uni agli altri subordinati e dipendenti. Ma Dio, essendo assoluto, e perciò infinito, non comporta limiti, nè v'ha in lui qualche cosa di subordinato e di secondario, ma tutto assoluto e primitivo allo stesso modo: dunque Dio è semplicità assoluta. Siffatta dimostrazione è compendiabile nel seguente sillogismo: ogni essere composto è limitato; ma Dio non è limitato (per il 1° teorema); dunque non è composto, ossia è semplice.

3° *Dio è perfettissimo e realissimo.* Con questa espressione si vuol significare che Dio possiede in atto tutta la realtà, che è propria della sua natura; che non può diventare più perfetto di quel che è; che in lui non vi è nulla di potenziale e di virtuale bisognevole di essere tradotto all'atto; che insomma, non che essere un mero possibile ed indeterminato, il quale vada man mano svolgendosi ed attuandosi, come pretendono alcuni filosofi della Germania, è anzi pura attualità e tutto attualità; *purus actus et totus actus*, come si esprimevano gli Scolastici. Infatti se Dio non fosse realissimo od attualità perfetta, ma in parte reale ed in parte possibile, od anche tutto possibile, un puro germe svolgentesi all'infinito, allora non sarebbe più semplicissimo (teorema 2°), perchè in lui farebbe d'uopo distinguere una parte reale ed attuata, ed una parte meramente possibile ed attuantesi; nè pur sarebbe infinito (teorema 1°), perchè l'elemento possibile considerato per rapporto all'altro elemento reale è qualche cosa di men perfetto e di subordinato, mentre in Dio tutto è assoluto, infinito e primitivo ad un modo. Che se si concepisce Iddio non come un essere, che in parte è ed in parte diventa, in parte reale ed in parte possibile, ma come un puro possibile, che originariamente non ha realtà di sorta, ma va acquistando tutte le determinazioni e diventando ogni cosa,

in tal caso non è l'Essere assoluto, perchè il possibile puro ed indefinito è qualche cosa di secondario e di relativo, che abbisogna di un reale infinito, da cui sia tradotto all'attualità.

4° *Dio è immutabile.* Dio, essendo l'Assoluto, epperciò l'essere infinito, semplicissimo, realissimo, è immutabile, perchè il mutare di un essere sta nel passare da uno stato possibile ad un reale, mentre Dio è il realissimo; ed importa una dualità di elementi, potenza ed atti, possibile e reale, mentre Dio è semplicissimo. Oltrechè le nuove perfezioni, che Dio verrebbe acquistando nell'ipotesi della sua mutabilità o sono alla sua natura assolutamente necessarie, o no: nel primo caso, non le acquista, ma le possiede realmente, per guisa che ripugna il concepirlo privo pur un istante di esse; nel secondo caso non le può acquistare, perchè se fossero non necessarie a Dio, sarebbero relative e contingenti e ripugnerebbero perciò alla sua natura, la quale, giusta il teorema 1°, non ammette che attributi infiniti ed assoluti. Aggiungasi che un Dio, il quale cercasse nel mutamento e nello sviluppo quel compimento di perfezione che ancor non possiede, non avvera più in se stesso l'ideale dell'essere assolutamente supremo, poichè potrem concepire al di sopra di lui un altro essere nel pieno possesso della sua perfezione.

5° *Dio è eterno ed immenso.* Essendo necessario ed immutabile, perchè assoluto, è al di sopra del tempo, ossia eterno, non ammettendo anteriore e superiore a sè un altro essere da cui riconosca il suo principio ed il suo fine; essendo poi infinito sotto ogni riguardo, è al di sopra dello spazio, ossia immenso.

6° *Dio è sostanza infinita.* Esistendo in sè e per sè, perchè assoluto, e contenendo in sè la ragione e le condizioni del proprio essere, senza dipendere da altri, è perciò un essere sostanziale che sta da sè, e ad un tempo sostanza infinita distinta dalle sostanze finite, perchè queste essendo relative, limitate e contingenti, non possono far parte dell' Essere assoluto, il quale non ammette che attributi del paro assoluti ed infiniti (teorema 1°).

7° *Dio è unico*, ossia la sostanza infinita è una sola. Due o più sostanze infinite ripugnano; poichè o s'identificano perfet-

tamente insieme in tutto e per tutto, ed allora non sono molte, ma una sola; oppure si distinguono per modo che ciascuna possegga una realtà e sussistenza sua propria, ed in tal caso ognuna di esse manca della realtà infinita, posseduta dalle altre e nessuna perciò è davvero infinita, perchè limitata dalle altre. La vera e sola sostanza infinita sarebbe quella, che si concepisse superiore a tutte le altre, contenente in sè sola la realtà delle medesime.

8° *Dio è spirito infinito.* Se Dio fosse destituito d'intelligenza e di volontà, ossia materia, non sarebbe più l'Assoluto, ossia l'Essere, che è fine a se stesso, perchè la materia non ha ragion di fine, ma di semplice mezzo, essendo dipendente dallo spirito e subordinata ad esso, come il men nobile al più nobile, come il mezzo al fine. Ma Dio è l'Essere assoluto avente in sè la ragione del suo essere ed il proprio fine; dunque è spirito. È poi spirito infinito, perchè Dio non ammette attributi se non se infiniti ed assoluti. Arrogi che la materia essendo di sua natura composta, ripugna alla semplicissima natura di Dio, come pure alla sua immutabilità.

9° *Dio è intelligenza e volontà infinita.* Se Dio è spirito infinito, consegue che sia intelligenza e volontà infinita. La sua intelligenza essendo infinita, possiede una sapienza del paro infinita che comprende quanto esiste in sè e fuori di sè, tutto il reale e tutto il possibile; essendo immutabile, è perfetta ed infallibile; essendo semplicissima ed eterna, è immanente e non già discorsiva nè successiva, sicchè conosce tutte cose con un solo ed identico atto perenne, senza necessità di discorrere da una ad altra idea. La sua volontà poi armonizzando colla sua infinita intelligenza, ama tutto l'essere e tutto l'ordine dell'essere, quale sta ad oggetto dell'intelligenza stessa, epperò è bontà, santità, moralità assoluta.

10° *Dio è onnipotenza e libertà.* La volontà di lui essendo infinita, può tutto e si stende tanto, quanto la sua stessa intelligenza infinita; essa è adunque onnipotente. È poi libera nel suo esterno operare, perchè non può venir costretta da veruna forza esterna nè da veruna necessità interna: non da veruna forza esterna, perchè Dio essendo l'Assoluto, non ammette oltre

a sè esseri da cui venga limitato; non da veruna necessità interna, perchè essendo realissimo e perfettissimo, possiede già in sè compiuta ed infinita la sua natura, nè abbisogna di nuove entità o delle sostanze finite, le quali non potendo essere necessarie a Dio, perchè come finite e limitate non possono far parte della natura di esso, rimane che siano da lui prodotte liberamente.

11° *Dio è creatore*, ossia produttore libero delle sostanze finite dal niente. Quest'attributo vien reso manifesto dal teorema precedente, di cui è un corollario o, dirò meglio, una diversa espressione. Se Dio è l'essere assoluto ed infinito, che non ammette in sè come suo elemento il relativo ed il finito, rimane che l'esistenza delle sostanze finite si concepisca come il prodotto della libertà divina.

12° *Dio è provvido.* È infatti provvidenza la volontà, che saggiamente dispone e dirige l'ordine de' mezzi al fine. Or Dio essendo intelligenza infinita, opera tutto per uno scopo e conosce il fine peculiare proprio dei singoli esseri ed il fine universale di tutta la creata natura: essendo volontà infinita, ossia onnipotenza, possiede in sua mano tutti i mezzi acconci al fine delle sue creature: ed essendo bontà e santità infinita, questi stessi mezzi pone in opra sì che gli esseri finiti raggiungano il loro scopo. Dio adunque è provvidenza infinita.

Tali sono i precipui attributi, che rampollano dal concetto stesso di Dio, quale l'abbiamo superiormente enunciato sotto forma di definizione. Or che abbiamo cercato di svolgere il concetto teologico ordinario determinandone il contenuto, potremmo tradurre la prima definizione di Dio in quest'altra, che ne compendia per così dire lo sviluppo: Dio è « la sostanza infinita, realissima, semplicissima ed immutabile, eterna ed immensa, spirituale, epperò intelligente e morale, causa libera e provvida di tutte le sostanze finite. » Più brevemente potrem definire Iddio per l'Essere dotato d'infiniti attributi, infinitamente perfetti e ridotti a semplicissima unità.

Capitolo III.

De' sistemi antiteologici.

La dottrina, la quale concepisce Iddio siccome spirito infinito distinto sostanzialmente dal mondo e libero creator del medesimo prese nome di *Teismo*. Quindi si possono denominare sistemi antiteistici od antiteologici tutte quelle dottrine, che negano in qualche modo il concetto di Dio, quale l'abbiamo or ora esposto conforme al teismo. E se si pon mente che tale concetto si può impugnare in due modi: 1° nella sua oggettività, negando l'esistenza di Dio; 2° nelle sue determinazioni, negando tale o tal altro attributo dell'essere divino, potrebbersi perciò i sistemi contrarii al teismo distribuire in due classi, delle quali la prima abbraccia l'ateismo che è negazione di Dio, l'altra contiene le diverse dottrine, che negano i diversi attributi di Dio isolatamente considerati. Ma siccome gli attributi divini talmente si compenetrano e si identificano che il pur negarne un solo val quanto negar Dio medesimo e distruggerne per intiero il concetto, consegue che tutti i sistemi e della prima e della seconda classe, contrari al teismo, si riconducono ad un solo, che è l'ateismo concepito sotto forme diverse. Accenneremo i principali:

1° *Negazione dell'esistenza di Dio. — Ateismo propriamente detto.* — Gli argomenti degli atei in appoggio della loro dottrina sono i seguenti: I. Dio è incomprensibile al nostro pensiero: va dunque negata la sua esistenza, non potendosi ammettere ciò, che all'intutto si ignora. Al che rispondiamo negando il presupposto, che Dio sia inconoscibile a noi siffattamente da non averne idea di sorta: se così fosse, gli atei stessi non saprebbero discorrerne, non potendosi, diciamo noi, negare quel che affatto si ignora. Certo che non conosciamo l'intima essenza di Dio: ciò però non toglie che non si concepisca da noi come l'Essere assoluto, causa e ragion prima di quanto sussiste. Sarebbe per contro incomprensibile, anzi assurdo l'ammettere, come fanno gli atei, un mondo

senza Dio, che è dire un effetto senza causa, un contingente senza il necessario. II. Ma il mondo, ripigliano gli atei, va da sè, nè fa punto bisogno cercar fuori di esso una causa e ragione estrinseca, che lo spieghi e lo faccia sussistere, un Dio. Il mondo, ripigliamo noi, è una serie di esseri dipendenti gli uni dagli altri, epperò tutti limitati, contingenti e finiti, i quali importano per conseguente una causa assoluta, che li faccia essere e li componga insieme; e se ci si dicesse che gli esseri dell'universo sono talmente concatenati fra loro che il primo di essi trova la sua causa e ragion sufficiente nel secondo, il secondo nel terzo e così via via senza bisogno di uscir fuori della serie ed ammettere al di là di essa un Essere assoluto, un Dio, noi avvertiremo che fra il contingente ed il necessario non si dà mezzo, che perciò il processo all'infinito ripugna e che tutti gli esseri mondiali essendo contingenti, perchè dipendenti l'un dall'altro, importano un Essere necessario ed indipendente, come causa prima ed unica dei medesimi. III. V'ha sibbene, soggiungono gli avversarii, una causa della natura, ma tal causa è materiale, non efficiente, è intrinseca ed identica alla natura stessa, non già estrinseca nè distinta da essa, e sta nelle forze originarie e primitive, che giacciono in fondo a tutti gli esseri costituenti il mondo, nei primi principii costitutivi delle cose, per cui esse sono quel che sono e si modificano in un determinato modo. E noi soggiungiamo alla nostra volta che queste forze primitive ed originarie dell'universo essendo molteplici e diverse riescono tutte finite e limitate e presuppongono perciò una forza infinita, necessaria ed assoluta che le ponga e le armonizzi. Che se da ultimo, IV, si ammettesse sibbbene in tutto l'universo una forza unica infinita, formatrice di tutte le cose, non però sostanzialmente distinta dall'universo medesimo, ma con esso confusa per modo che tutte le altre forze finite e tutti gli esseri mondiali fossero nulla più che altrettante forme o modificazioni o manifestazioni diverse dell'unica forza infinita, in tal caso si ruina nel panteismo, di cui faremo or ora parola.

2° *Confusione di Dio col mondo.* — *Panteismo.* — Dicesi

panteismo la dottrina, che pronuncia tutti gli enti essere in sostanza Dio medesimo, tutto-Dio, ponendo così una identità di natura tra il mondo ed il suo autore. Giusta questo sistema, Dio non più sarebbe causa prima ed assoluta, che abbia creato l'universo traendolo liberamente dal nulla, ma sostanza unica ed universale, di cui tutti gli esseri finiti sono altrettante forme o modificazioni provenienti necessariamente dalla sostanza infinita, in quella guisa che tutta una pianta è uno sviluppo necessario ed una forma diversa e molteplice del germe stesso, da cui è uscita. La ragione precipua, a cui si appoggiano i panteisti per sostenere l'identità sostanziale tra Dio e il mondo e negare la creazione libera ammessa dal teismo, è il celebre detto: *ex nihilo nihil*, dal nulla esce nulla, per cui se Dio produsse alcunchè di diverso da sè ossia il mondo, non lo trasse liberamente dal niente, ma dalla sua stessa sostanza in modo necessario. Noi istituiremo un'analisi critica di questo principio *ex nihilo nihil* nella cosmologia, discorrendo dell'origine dell'universo, e là vedremo in quale senso sia accettabile, in quale no. Qui però notiamo soltanto contro i panteisti, che un Dio che si trasforma e si modifica sotto forme finite e limitate cessa di essere l'Assoluto, l'infinito, il realissimo e semplicissimo, perchè accoglierebbe in sè de' limiti e delle negazioni, quali sono appunto i modi, che distruggono la sua essenza. Aggiungasi, che se il mondo è produzione di Dio, non può essere necessario ed assoluto come pretendono i panteisti, ma è forza che sia contingente e relativo, essendo il prodotto di sua natura inferiore al produttore: epperò la produzione del mondo è libera e sostanziale, essendo che l'Assoluto basta pienamente a sè stesso, è realissimo, epperò se pone alcunchè fuori di sè, questo non può più essere lui, ma un'entità essenzialmente e sostanzialmente diversa da lui; lo che ci viene pur confermato dalla coscienza, che noi abbiamo di essere vere sostanze sebben finite, e non modi di altra sostanza. Risguardato poi nelle sue conseguenze pratiche, il panteismo distrugge la libertà umana spogliandoci di una sussistenza ed individualità nostra propria per ridurci ad una modificazione necessaria di Dio; e distrugge

il sentimento religioso e morale dell'uomo, il quale sentesi fatto per un Dio reale e sussistente in sè, non già per un infinito astratto, cieco ed inconsapevol di sè, qual è il Dio dei panteisti.

Queste osservazioni critiche in confutazione del panteismo in generale valgono pure contro l'antropormofismo, che è una forma speciale di panteismo ed ha per proprio di attribuire a Dio forma e natura umana, trasportando in lui gli elementi costitutivi dell'uomo.

3° Negazione dell'unità di Dio. — Politeismo e dualismo. — Il politeismo, sistema che ammette l'esistenza di più Dei, contiene nel suo seno un'intrinseca contraddizione. In vero noi abbiamo superiormente rilevato che più sostanze infinite si limitano a vicenda: or siccome Dio è l'Essere infinito ed illimitato in sommo grado, così chi ammette più Dei, ammette più esseri illimitati e limitantisi ad un tempo; lo che ripugna e torna allo stesso che negar Dio. Onde si scorge che il politeismo, il quale ammette più Dei, e l'ateismo, che non ne ammette neppur uno, son due estremi che si toccano e si riducono ad un solo. Quanto al dualismo, va soggetto alle stesse assurdità del politeismo. Bisogna però distinguere il dualismo degli antichi filosofi, che consisteva nell'ammettere Iddio ed il mondo come due esseri eterni ed originariamente indipendenti l'uno dall'altro, ed il dualismo de' manichei, detto altresì manicheismo, secondo il quale vi sono due principii od esseri eterni, l'uno essenzialmente ed originariamente buono, causa del bene nell'universo, l'altro essenzialmente ed originariamente malvagio, causa e fonte di tutti i mali mondiali. Il pronunciato *ex nihilo nihil*, male interpretato, condusse gli antichi filosofi a negare la creazion delle cose dal niente, ed ammettere eterna quanto Dio l'esistenza della materia, di cui è composto il mondo; e noi dimostreremo nella cosmoteologia essere inammissibile l'eternità della materia. I manichei, mal sapendo conciliare l'esistenza del male nel mondo con quella di Dio essenzialmente buono, immaginarono un altro principio eterno essenzialmente malvagio accanto a Dio. Dissi a bella posta *immagi-*

narono; giacchè la loro dottrina è meramente immaginaria e non razionale. Poichè Iddio od ha tanto di forza da distruggere il principio malvagio o no; nel primo caso, lo deve distruggere perchè infinitamente buono, nè più avrebbero luogo i mali nel mondo, ciò che è smentito dal fatto; nel secondo caso, cessa di essere onnipotente. Il male morale, che è il vero male, trova la sua ragion spiegativa nella libertà umana, senzachè faccia mestieri ricorrere ad un principio eterno.

Agli argomenti già addotti contro ogni sistema, che ammetta più esseri infiniti, aggiungiamo quest'ultimo, che più non si saprebbe in quale di essi la scienza debba cercare la spiegazione del mondo, in quale noi dovremmo cercare l'idea morale e lo scopo ultimo della nostra esistenza.

4° *Negazione della provvidenza di Dio. — Epicureismo, deismo.* — Gli epicurei negavano la provvidenza, perchè la cura, che Dio si prendesse delle cose di quaggiù turberebbe la sua beatitudine e sarebbe sconveniente alla sua dignità; i deisti la negano, sostenendo che la natura basta a sè stessa senza bisogno di una provvidenza divina. Agli epicurei osserviamo che essi misurano Dio alla stregua dell'uomo, e che il concetto di uno spirito infinito, che è onniscienza, onnipotenza e volontà assoluta, non esclude, ma inchiude il governo di tutte cose: ai deisti ricordiamo che la natura non può reggersi da sè, nè potrebbe il mondo essere quello che è ed ordinato com'è, senza l'intervento di un essere assoluto; ad entrambi diciamo che essi, togliendo di mezzo ogni legame fra Dio ed il mondo, distruggono mentalmente Iddio, perchè gli tolgono quel primato che gli spetta su tutto il creato, e negano pure il mondo, perchè lo rendono indipendente da Dio ed esistente per sè; nel qual caso non è più il mondo, ma Dio.

PARTE SECONDA DELLA METAFISICA

Cosmologia.

Dallo studio di Dio discendiamo alla cosmologia, che ha per oggetto lo studio del mondo, ossia di tutto il creato. La cosmologia muove dall'idea del mondo (concetto cosmologico) quale risiede in ogni mente umana, e si propone di svilupparla e recarla ad una forma scientifica, determinandone il contenuto e rilevandone la oggettività; essa quindi si divide in due parti, nella prima delle quali stabilisce l'esistenza del mondo, ossia l'oggettività del concetto cosmologico, nella seconda ne determina e spiega la natura.

Capitolo I.

Esistenza del mondo.

Noi teniamo che l'esistenza reale del mondo abbiasi ad ammettere come una verità sperimentale, come un fatto primitivo attestatoci dalla coscienza e dall'esperienza, e non già dimostrare con un ragionamento *a priori*.

Partendo da Dio concepito come onnipotente e libero, deduciamo sol questo, esservi in lui la forza creatrice, ossia il potere di trarre dal niente il mondo, e quindi la mera possibilità e non già la realtà del medesimo, perchè la creazione è libera. Ma Iddio ha poi creato effettivamente il mondo? È questa una questione di fatto, la quale va perciò risolta coll'osservazione del fatto stesso, e non col solo ragionamento puro, che ci condurrebbe ad un mondo necessario, mentre esso può concepirsi come non esistente. Ora l'esperienza ci dà l'esistenza di essere finiti: essa non può essere niegata senza negar ad un tempo ogni fede all'autorità della

coscienza, la quale irrepugnabilmente ci attesta l'esistenza di noi medesimi, e di altri esseri finiti, con cui siamo in connessione. Volendo quindi studiare il mondo, nè potendo stabilire *a priori* se e quale Iddio l'abbia creato, perchè la creazione è libera, dobbiamo pigliarlo quale ce lo dà l'esperienza, partire dal fatto, ragionando poscia sul fatto medesimo; epperò la guida dei nostri studi cosmologici vuol esser l'osservazione sussidiata e svolta dal ragionamento.

Prima di procedere oltre, ragion vuole che enunciamo in forma esplicita ed aperta una verità, che è come l'epilogo di quanto siam venuti sin qui discorrendo intorno all'esistenza di Dio ed a quella del mondo. Abbiam veduto che Dio è tal essere che esiste per sè, e che il mondo non è una condizione necessaria dell'essere divino, ma un atto libero della sua onnipotenza, mentre il mondo stesso non può esistere se non in virtù di un essere superiore ed assoluto. Possiamo quindi esprimere tal verità sotto forma di un principio metafisico dicendo:

I. *Principio metafisico: l'essere contingente importa di necessità l'essere assoluto, mentre l'essere assoluto non importa di necessità l'essere contingente.*

Da questo primo principio metafisico se ne svolge un secondo, che si denomina principio di contraddizione. Il mondo essendo contingente, può da noi essere concepito come non esistente, e ci dà così il concetto del nulla assoluto, che è la negazione dell'essere. Raffrontando poi il concetto negativo del nulla col concetto dell'essere assoluto, che è Dio, troviamo tra l'uno e l'altro un'intrinseca ripugnanza, la quale può venir espressa sotto forma di principio metafisico nei termini seguenti:

II. *Principio metafisico, detto di contraddizione: l'essere ed il nulla si escludono.* Questo principio applicato agli esseri finiti nella cosmologia può venire espresso sotto forme diverse.

Capitolo II.

Natura del mondo.

Rilevata l'esistenza del mondo e quindi posta in chiaro l'oggettività del concetto cosmologico, passiamo a svolgere quello, che si contiene nel concetto medesimo, esponendo le determinazioni, che costituiscono la natura del mondo, giacchè spiegare la natura di un oggetto val quanto indicare le qualità che lo determinano per quello che è. Ora il concetto cosmologico, che esprime in modo volgare e confuso la natura del mondo, e che noi ci proponiamo di determinare, è il seguente: il mondo è una totalità di esseri derivati, ossia una moltiplicità di esseri finiti ridotta ad unità: lo che viene appunto significato dal vocabolo *universo*, la cui etimologia, quasi *uni-versio*, suona la convergenza della moltiplicità degli esseri verso l'unità. E siccome gli esseri mondiali non potrebbero per una parte formare una unità, se non avessero certe determinazioni o qualità comuni, nè per l'altra sarebbero molteplici e diversi se non possedessero altresì determinazioni proprie e specifiche, così suddivideremo questo capo intorno la natura del mondo in due articoli corrispondenti alle due sorta di determinazioni or ora divisate.

Art. 1.

DETERMINAZIONI COMUNI DEGLI ESSERI MONDIALI, O CATEGORIE COSMOLOGICHE.

Nello studio della natura del mondo procediamo giusta il metodo dell' osservazione e dell' esperienza sussidiata e compiuta dal ragionamento, che venne superiormente stabilito. Raccogliamoci dentro di noi stessi e rendiamoci conto dei fatti interni che il senso intimo ci attesta. È un fatto (così potrebbe ognuno ragionare tra sè), è un fatto che io esisto: ed è pure un fatto che non potrei pronunciare il monosillabo *io,* se non avessi un essere mio proprio, inconfusibile e distinto da ogni altro essere che io non sono: di qui rilevo una prima

determinazione categorica, che è quella di *sostanza*, la quale può venire così enunciata:

1° *Sostanza.* — Dicesi *sostanza* ciò, che ha un essere suo proprio, distinto da ogni altra entità.

È pure un altro fatto attestatomi dalla coscienza questo, che il mio essere, pur mentre si conserva in fondo o sostanzialmente lo stesso, va soggetto ad una svariata moltitudine di cambiamenti che succedonsi con vece assidua apparendo e dileguandosi alla loro volta. Io sono adunque una sostanza mutabile o modificabile; ed a questi mutamenti, per ciò appunto che modificano la forma della mia sostanza, do il nome di *modi*, che sono perciò una seconda determinazione categorica, che si può definire così:

2° *Modo.* — Dicesi *modo* tutto ciò, che non esiste in sè, ma in un altro essere sostanziale che lo sorregga. Così, ad esempio, il colore, la rotondità, ecc., sono modi, perchè non esistono in sè, ma negli esseri corporei.

Io raffronto fra di loro le due determinazioni categoriche di sostanza e di modo, e trovo che la seconda è così intimamente connessa colla prima da non poter esistere nè concepirsi senza di questa. Di qui sorge un

III. *Principio metafisico,* detto *di sostanza. I modi non possono stare senza la sostanza;* ossia, *posti i modi, è posta la sostanza che li contiene.*

Se io sono una sostanza mutabile, segue che io perdo od acquisto nuove qualità, che perciò il mio essere è suscettibile di aumento o di diminuzione, che io non sono tutto ciò, che si può essere, in una parola, che io sono finito. Di qui deduco una terza determinazione categorica che è il

3° *Finito.* — Dicesi *finito* tutto ciò, che non possiede tutte le perfezioni positive dell'essere: esso è perciò capace di ulteriore perfezionamento, e limitato da altri esseri, che posseggono gradi di entità di cui esso è privo.

Ancora, se io sono finito, epperò non posseggo la pienezza dell'essere, consegue altresì che io non contengo in me la ragione della mia esistenza, ma la debbo riconoscere da un altro essere, che, in altri termini, io sono.

4° *Contingente.* — Dicesi *contingente* quell'essere che ha in un altro essere superiore la causa e la ragion sufficiente della sua esistenza.

Fin qui studiando me stesso ho trovato in me le determinazioni di sostanza, di modo, di finito e di contingente; ma esistono poi nel mondo altri esseri, a cui si possano applicare, come a me, siffatte determinazioni che fin qui ho supposto essere categoriche, cioè comuni a me e ad altri esseri? Sapendo di essere finito, epperò di non possedere io solo la pienezza dell'essere, scorgo la possibilità che esistano altre sostanze finite, le quali abbiano gradi di entità e di perfezione che in me non sono. Ma desse esistono poi realmente? Anche qui l'osservazione sussidiata dal ragionamento è quella che debbo consultare in proposito. Ora è cosa di fatto che io sento di essere una forza attiva, la quale si esercita in doppia guisa producendo delle modificazioni, di cui alcune rimangono in me e son provate da me, altre escono fuori di me; ma è pur cosa di fatto che talvolta io sono sostanza passiva, che soffre modificazioni prodotte non da me, ma da un'altra forza attiva. Arguisco di qui che, oltre di me, si danno altre sostanze, perchè si danno modificazioni prodotte da me, non rimaste in me (giusta il principio metafisico, che, posti i modi, è posta la sostanza in cui esistono), ed arguisco altresì che queste sostanze potendo essere modificate dalla mia attività, sono perciò limitate, finite e contingenti quanto io medesimo. Possiamo quindi raccogliere in un solo concetto le categorie cosmologiche fin qui accennate, dicendo: il mondo è una moltiplicità di sostanze modificabili, finite e contingenti. Proseguiamo ora il nostro studio.

Abbiamo avvertito che il nostro *io* è ora attivo ed ora passivo; che, come attivo, egli modifica sè stesso e le sostanze esterne, come passivo è da esse modificato; e che perciò i cangiamenti a cui andiamo soggetti originano alcuni dalla nostra attività ed energia interna (come un atto di desiderio, di amore, di ragionamento), altri da una forza esteriore (come un dolore, ecc.). Quindi io concepisco gli esseri del mondo siccome altrettante attività o forze capaci di produrre fuori di sè nuove

entità distinte dalle forze che le producono. Ciò ne conduce ad una quinta determinazione categorica, che è quella di

5° *Causa ed effetto.* — Dicesi *causa* l'attività di un ente che produce fuori di sè una nuova entità, la quale perciò, considerata per rapporto alla causa da cui origina, chiamasi *effetto.* Vuolsi quindi accuratamente distinguere la causa dalla sostanza, e conseguentemente l'effetto dal modo. La causa è principio *estrinseco* dell'effetto, il quale perciò quando è prodotto, riman distinto e fuori dalla causa produttrice, nè fa parte di essa, mentre la sostanza è principio *intrinseco* od immanente dei modi, i quali perciò inesistono in essa e ne fan parte. Quindi Iddio è sibbene causa degli esseri mondiali, non però loro sostanza; ed essi sono perciò *effetti* dell'attività divina, non forme o modificazioni della sostanza infinita: l'errore dei panteisti è tutto nella confusione della sostanza colla causa. Tra la causa e l'effetto vi è poi tale una connessione che questo non può aver luogo senza di quella; l'espressione di questa connessione costituisce il

IV. *Principio metafisico,* detto *di causalità: Non si dà effetto senza causa.* — Contemplando il mondo alla luce di questo principio, noi ravvisiamo da per tutto esercitarsi tra le sostanze finite una mutua azione e reazione, in virtù della quale tutti gli esseri esistono ed operano connessi insieme in modo da formar un gran tutto cosmico. Così riman provata la verità del concetto cosmologico superiormente enunciato, dove abbiamo definito il mondo siccome una moltiplicità di esseri finiti ridotta ad unità. David Hume, Malebranche e Leibnitz impugnarono, sebbene in diverso modo, questo principio di causalità applicato alle sostanze finite; noi vi torneremo sopra là dove discorreremo dell'ordine e delle leggi dell'universo.

Ritorniamo al concetto di modo o cangiamento, che abbiamo veduto essere inseparabile da ogni sostanza finita. Il mutare sta nel passar che fa un essere da un modo di esistere ad un altro, da una forma di esistenza ad un'altra determinata; epperò il mutamento importa che l'essere finito cessi di essere, quanto ai suoi modi, quello che è realmente, e possa diventare quello che attualmente ancora non è. Quindi il mondo,

ossia il finito, siccome quello che è qualche cosa di reale, ma non è tutto quello che può essere, non va concepito nè come un mero possibile destituito di ogni realtà, qual è l'essere puro ed indeterminato, nè come l'ente realissimo ed infinitamente attuato, qual è Dio, ma come un misto di possibile e di reale, come un'entità parte in atto parte in potenza, capace di uno svolgimento indefinito, che forma appunto il perfezionamento della sua vita tutta intenta a tradurre in atto quel che contiene in germe. Così un uomo infante è già in realtà qualche cosa in quanto possiede attualmente il sentimento, l' intelligenza e la volontà; ma questa sua realtà è mista di possibilità, ossia di virtualità in quanto che possiede soltanto in germe tutte quelle determinate sensazioni, cognizioni e virtù, che acquisterà poscia attualmente coll'esercizio delle sue potenze. Per tal modo l'analisi del concetto di modo e cangiamento ci conduce a queste due altre determinazioni categoriche del mondo:

6° *Potenzialità ed attualità.* — Chiamasi *potenzialità* o *virtualità* l'entità di un essere finito ancora implicita e non esplicata dal suo germe; dicesi per contro *attualità* tutto ciò che un essere è realmente e di fatto. Gli antichi filosofi, Aristotele segnatamente, solevano indicare col nome di *materia* tutto ciò che vi è d'indeterminato o di possibile in un essere, significando col vocabolo di *forma* il suo opposto. È questa una gran verità metafisica che riceve tuttodì la sua piena conferma dallo spettacolo del mondo. Noi vediamo infatti la natura tutta, l'uomo individuo, le società, le nazioni trasformarsi di continuo, svolgere i loro germi di perfezione, determinare sempre vie meglio la propria esistenza, passar senza posa dalla potenza all'atto, dalla materia alla forma, dal potere all'essere.

Però è legge dell'essere che una sostanza finita non possa nel medesimo istante di tempo riunire attualmente due determinazioni o modi di essere affatto opposti (quali sarebbero nell'uomo l'ignoranza e la scienza, la virtù ed il vizio), ma che se l'uno di essi esiste in esso realmente, l'altro sia soltanto possibile o virtuale. È questa un'applicazione del prin-

cipio di contraddizione superiormente enunciato, che qui si può esprimere con quest'altra formola:

V. *Principio metafisico: non può una sostanza avere e non avere di fatto nel medesimo tempo il medesimo modo.*

Lo sviluppo, ossia il passare che fa un essere dalla potenzialità all'attualità importa una serie continua e successiva di cangiamenti che, compiendosi nell'essere stesso, lo rendono temporaneo, perchè mutabile. Dio è eterno, perchè immutabile, essendo già pienamente ed infinitamente attuato. Di qui la determinazione categorica di

7° *Tempo.* — Dicesi *tempo* la serie continua e successiva dei cambiamenti di un essere.

Richiamando ora al pensiero la determinazione categorica di sostanza che abbiamo esposta per prima, ci troviamo condotti, se ben ci riflettiamo, ad una nuova categoria cosmologica, che è quella di essenza. Infatti se gli esseri mondiali in tanto si dicono sostanze finite in quanto posseggono ciascuno un essere suo proprio, che riman distinto da ogni altro e mantiensi costantemente identico a sè stesso anche in mezzo a' suoi modi o cangiamenti a cui va soggetto esteriormente, è chiaro che in ogni sostanza debb'esservi un intimo principio costitutivo che sia come la radice ed il sostegno di tutte le sue modificazioni, e per cui essa è quel che è, differenziandosi da qualunque altra. Tolto tale principio originario, son tolte con ciò le modificazioni e qualità proprie di una sostanza, la quale cessa di essere quello che era, confondendosi con altre sostanze. Così nell'uomo havvi un primo principio, voglio dire l'animalità congiunta alla razionalità, fonte di tutte le sue qualità e delle modificazioni a cui soggiace; tolto siffatto principio, sparisce issofatto l'umana sostanza. Di qui deriva una settima categoria cosmologica, che è la

8° *Essenza.* — Chiamasi *essenza* il supremo ed originario principio di tutte le proprietà e modificazioni di una sostanza finita, talmente proprio di lei che la costituisce quello che essa è, e la differenzia da qualunque altra. E siccome in grazia dell'essenza, che è immutabile, un essere si mantiene

sempre lo stesso ed identico con sè medesimo, così possiamo qui rilevare il seguente

VI. *Principio metafisico*, detto *di identità*: *ogni essere è quello che è*, al quale principio fa quindi riscontro quest'altro

VII. *Principio metafisico* detto *di diversità*: *ogni essere si distingue e si diversifica da qualunque altro*; i quali, anzichè due principii diversi, sono da considerarsi come due forme od espressioni diverse di un medesimo principio, essendochè un essere per ciò stesso che è quello che è, ossia identico con sè stesso, si distingue e si diversifica da tutti gli altri. Tolto questo principio metafisico, che a prima giunta parrebbe una puerilità, e che come tale venne rigettato da chi non seppe o non volle penetrarne l'intimo significato, tutte le essenze delle cose andrebbero a confondersi insieme: l'uomo ed il bruto, Dio ed il mondo, lo spirito e la materia tornerebbero sostanzialmente ad un medesimo, tutte nature si perderebbero in un caos universale, ed il panteismo usurperebbe il posto della vera e solida scienza.

L'essenza costituendo l'essere identico con sè medesimo e distinto da ogni altro, gli conferisce un'altra determinazione, che è l'unità, e gli dà la forma di un tutto indivisibile. Infatti un essere non potrebbe in grazia della sua essenza essere ciò che è, se in lui non fossero inseparati tutti i suoi costitutivi in guisa da formar un sol tutto; in altri termini, se esso non fosse in sè indiviso ed uno, giacchè l'unità è l'indivisione di un essere in sè stesso. Ed è appunto in virtù di quest'unità che ogni essere determinato vien concepito come un *individuo*, come un tutto a sè, come una sostanza, poichè gli elementi costitutivi che appartengono alla sua essenza non si possono separare l'un dall'altro senza distruggere l'essenza sua, e quindi l'essere stesso. Così l'uomo è uno perchè in lui l'animalità e la razionalità stanno indivise in un sol tutto; dividiamo l'uno dall'altro questi due costitutivi dell'essenza umana e l'uomo stesso sparisce. Dio è uno anch'esso: ma mentre l'unità sua esclude quale che siasi moltiplicità, perchè è semplicità purissima ed assoluta, l'unità degli esseri mondiali per contro è sempre più o meno im-

perfetta, perchè mista di moltiplicità; e questa riscontrasi non solo negli esseri materiali e corporei, che constano di più atomi realmente distinti e posti gli uni fuor degli altri (unità di *aggregato* o di composizione), ma ben anco negli esseri spirituali e semplici, che sebbene non si compongano di parti materiali diverse, pure ammettono una moltiplicità di potenze, di atti, e quindi di mutamenti (unità di *semplicità*, quale sarebbe quella dell'anima umana). Così noi vediamo bensì in ogni sostanza finita un principio supremo di unità, che è la stessa sua essenza; ma vediamo pure una moltiplicità di modi o cangiamenti, di potenzialità e di attualità, di effetti e di forme; vediamo che dalla sua essenza, sebbene sempre identica e la medesima perchè una, scaturisce una moltiplicità svariata di azioni, di qualità e di modificazioni Di qui rileviamo due altre determinazioni categoriche del mondo strettamente connesse insieme, e sono

9° *Unità e moltiplicità.* — Dicesi *unità* l'indivisione di un essere in sè, riposta nella sua essenza; *moltiplicità* poi la varietà dei modi di essere derivanti dalla stessa essenza. Volendo esprimere con una sola formola queste due determinazioni del mondo, avremo il seguente

VIII. *Principio metafisico* detto *di totalità: Ogni essere è un tutto armonico,* ossia *un'unità contenente in sè una moltiplicità.* — Anche questa è gran verità metafisica che trova il suo riscontro in ogni ordine di cose e si estende per tutta l'universalità della natura. Certo è che gli elementi molteplici o le proprietà diverse di un essere si differenziano le une dalle altre; ma l'unità nella moltiplicità riscontrasi per ogni dove, tantochè verun oggetto può esistere ned essere pensato se non come un tutto, una moltiplicità contemperata ad unità. Anzi, non solo ogni essere individuale preso da sè è un tutto, ma esso, *senza smettere punto la sua unità sostanziale*, collegandosi con altri esseri forma parte di un tutto maggiore, e questo alla sua volta di un altro tutto più esteso, e così tutto l'universo apparisce come una grande moltiplicità di esseri armonizzante ad unità, come un gran tutto in cui i diversi esseri finiti, mentre conservano ciascuno la propria

individualità e sostanzial esistenza, coesistono collegati insieme dall'atto libero e creativo di Dio, unità semplicissima ed assoluta. Queste considerazioni conducono ad un altro principio metafisico che è come una nuova espressione ed un compimento del principio di totalità or or formolato:

IX. *Principio metafisico*, detto *del sintesismo universale*: *Nessuna parte di un ente può sussistere divisa dal tutto dell'ente stesso, e nessun essere può sussistere nè operare diviso dagli enti che costituiscono l'universo.* — Questo principio metafisico è l'espressione dell'ordine dell'universo e riassume tutto il concetto cosmologico in forma razionale: esso ha due parti, di cui l'una risguarda i singoli esseri presi ciascuno da sè, l'altra concerne gli esseri considerati in rapporto fra di loro. Così il mondo è un tutto, perchè ha unità congiunta alla moltiplicità; l'unità finita senza moltiplicità sarebbe infeconda ed incompiuta; la moltiplicità disgiunta dall'unità dissipa, disperde, corrompe la vita di un essere; l'unità organica raccoglie, ordina, conserva la moltiplicità.

Art. II.

DETERMINAZIONI PROPRIE DEGLI ESSERI MONDIALI OSSIA DIFFERENZA SPECIFICA DE' MEDESIMI.

Una dottrina assai in voga oggidì, l'evoluzionismo, niegando alle sostanze finite le determinazioni loro proprie, per cui costituiscono più specie essenzialmente distinte, ed ammettendo fra le une e le altre una semplice differenza di grado, sostiene, che gli esseri cosmici si trasformarono gli inferiori ne' superiori mercè un progresso continuo illimitato dai primi atomi elementari della materia sino all'uomo.

Il problema dell'evoluzione delle specie venne dai più celebri naturalisti variamente inteso e risolto secondo il vario concetto, che si formarono della specie stessa. Linneo, muovendo dal principio, che il simile genera sempre il simile, definiva la specie una serie di individui nati gli uni dagli altri sempre simili, e solo di più in più numerosi, e conchiuse all'immutabilità delle specie. Il Buffon definiva la specie una

costante successione di individui simili e riproducentisi; e siccome riponeva questa loro somiglianza od impronta di ciascuna specie in un tipo, i cui tratti principali rimangono incancellabili, mentre i tratti accessorii vanno variando, quindi ei riconosceva nella specie una variabilità limitata. In sull'aprirsi del nostro secolo Lamarcke, gittandosi all'estremo opposto di Linneo ed esagerando il concetto di Buffon, sostenne la variabilità illimitata delle specie. In tempi a noi più vicini questi differenti concetti della specie e della sua o immutabilità o variazione vennero ripresi e rinnovati dal Cuvier, dal Jeoffroy S. Hilaire, dal Darwin, dallo Spencer e da altri. Il Cuvier definiva la specie una riunione di individui discesi gli uni dagli altri o da parenti comuni, o da quelli, che loro rassomigliano quanto essi si rassomigliano tra di sè: di che egli arguiva l'immutabilità assoluta delle specie e la loro primitiva origine da Dio, lasciando scritto, che « fra i differenti sistemi intorno l'origine degli esseri organici nessuno ve ne ha cotanto inverosimile, quanto quello, che spiega il sorgere successivo dei loro diversi generi mercè svolgimenti o metamorfosi graduali (*Ricerche sugli ossami fossili*, T. 3, pag. 297, ediz. 3ª). » Altramente pensava il suo avversario Jeoffroy S. Hilaire, il quale, movendo dal principio che tutti quanti gli organismi e viventi e scomparsi sono foggiati sopra uno stampo comune ed uniforme, da lui denominato *unità di composizione*, e che perciò tutti gli organi apparentemente diversi si risolvono radicalmente in un medesimo ed unico organo, conchiudeva, che le diverse specie viventi vanno riguardate siccome evoluzioni di un unico disegno originario dovute ai cangiamenti dell'ambiente.

Il principio dell'illimitata e progrediente variabilità delle specie venne ai dì nostri professato e svolto sotto nuova forma da Carlo Darwin, il quale afferma che il regno animale colle sue svariatissime specie attuali originò tutto quanto da quattro o cinque tipi primitivi, da altrettanti altresì tutto il regno vegetale, e spinge l'analogia a segno da sentenziare, che e animali e piante discendono tutti da un unico tipo primitivo. Tutta la sua dottrina posa su due principii insieme congiunti,

ch'ei denomina l'uno elezione naturale, l'altro concorrenza vitale. In virtù di questi principii i cangiamenti, che sopravvengono negli esseri organizzati, quando tornino vantaggiosi ai medesimi, e giovino al loro miglioramento e progresso, si trasmettono ad altri individui, i quali perciò in mezzo alla lotta universale della vita si troveranno armati di maggior forza per trionfare sui deboli: questi di tal modo scompaiono dalla scena del mondo e con essi scompare la specie preesistente, quelli per contro rimangono trasformati in nuove specie.

Herbert Spencer riguarda la storia e la vita dell'universo siccome un'incessante successione di modi e di cangiamenti dai più ignobili istinti del bruto al più eroico sacrificio dell'uomo e riscontra l'evoluzione in ogni ordine di fenomeni dall'astronomico al sociale. Egli comincia col ridurre tutti i fenomeni della vita civile e sociale a pochi sentimenti ed idee, che costituiscono, direi, lo scheletro della vita psicologica e mentale; poi rimena questi sentimenti ed idee alle sensazioni primitive, proprie dei cinque sensi estremi, i quali alla loro volta sono riducibili al tatto, e questo alla sensibilità generale, la quale per ultimo rampolla dal processo integrativo e disintegrativo della materia effettuato dalla forza motrice.

Esposto il concetto generale e storico dell'evoluzionismo delle specie, passiamo alla critica. La disamina di questa dottrina esige, che si prendano le mosse dal determinare per bene la nozione di specie su cui essa si fonda. Il vocabolo *specie*, riguardato nel suo significato etimologico, vale quanto tipo, impronta, essenza partecipata da più individui, sicchè vuol essere concepita quale una pluralità o classe di individui simili, cioè aventi una comune essenza. Ora la ragione, per cui i molti individui coesistenti in una specie posseggono una comune impronta, è riposta nella fecondità propria dell'individuo, il quale genera altri individui a sè simili connaturandoli sul proprio stampo, sicchè la specie va definita una classe di individui simili nati da individui simili.

Sottoposta all'analisi, questa definizione ci rivela due elementi, cioè l'identico ed il diverso, il medesimo ed il diffe-

rente, il comune ed il proprio. L'elemento identico vien dato dalla rassomiglianza ossia dall'essenza, che è la stessa in tutti gli individui di una specie; ma siccome questi non sarebbero individui, se non possedessero ciascuno tratti distintivi e singolari, così essi ci porgono il secondo elemento, cioè il diverso, il differente, il proprio; e così la somiglianza e la differenza sono i due costitutivi della specie. Ai due elementi, somiglianza e differenza, che abbiamo distinti nella specie, fanno corrispondenza due caratteri ad essa convenienti, l'immutabilità e la varietà. Tutti gli individui di una specie si rassomigliano, perchè hanno comune l'essenza, ed è proprio dell'essenza l'immutabilità metafisica. Tutti ad un tempo si differenziano l'uno dall'altro come individui, e mostrano con ciò la variabilità moltiforme, di cui la specie è feconda. Riconosciuta la variabilità siccome uno dei caratteri della specie, sorge il problema: Havvi egli un limite, a cui essa sia costretta ad arrestarsi, oppure può spingersi tant'oltre da distruggere l'immutabilità della specie e produrre un nuovo tipo specifico?

Il puro ragionamento e l'osservazione sensibile sono concordi nel provare, che le specie, per quantunque manifestino una varietà grandissima di razze ed individui, pure non variano mai a segno da mutare essenza. È un principio di ragione questo, che i limiti distinguono le essenze e le idee nell'ordine del pensiero, gli individui e le forze nell'ordine della realtà, sicchè distrutti i limiti distintivi, le idee e le cose si confonderebbero in un caos universale. L'essere si innova, ma non trasnatura, cangia *modi* e *forme* ossia si *trasforma*, ma non perde la sua propria essenza: un granellino di frumento si trasforma in spiga, ma è sempre frumento. Le variazioni di una specie non possono andare al di là della specie stessa, perchè hanno in questa la loro ragione: una variazione, che uscendo fuori dalla sua specie ne produca un'altra, urterebbe contro il principio di ragione, che l'effetto non può superare la virtù della causa.

L'osservazione sensibile e l'esperienza concorrono anch'esse a confermare la stessa verità. Rimontando ai tempi più remoti, che ricordi la storia, ed anche ai tempi preistorici, non

ci si presenta nemmeno un fatto del cangiamento radicale di una specie in un'altra: non troviamo traccia di forme intermedie tra una specie e l'altra, le quali avrebbero pur dovuto mostrarsi per rendere ragione della trasformazione. Un altro fatto non meno incontrastabile è questo, che le specie mostrano un'invincibil tendenza a rimontare mai sempre verso le loro sorgenti, e che i vegetabili e gli animali, che vennero modificati nelle loro forme o condizioni organiche dal clima, dall'arte umana, dalle abitudini o da altra cagione, ritornano dopo alcune generazioni al primitivo loro tipo. Ancora, se le specie potessero mescersi insieme e comporne una nuova, il fatto dovrebbe avverarsi negli ibridi. Per contro l'esperienza è lì per dimostrare l'immutabilità delle essenze specifiche. La sterilità degli ibridi è una protesta della natura contro l'evoluzione illimitata. Quanto alla dottrina di Darwin in particolare, ci basti l'osservare che egli attribuisce al cieco caso le nuove variazioni, che spuntano negli individui di una specie, e le nuove generazioni, che ne originano. Diremo dunque che *per caso* siano sorte le une dopo le altre le svariatissime specie viventi, che compongono di presente il regno vegetale e l'animale? È questa la conclusione finale, a cui riesce la sua dottrina, ma è ad un tempo una recisa negazione della scienza, la quale è tenuta a rendere ragione dello sviluppo cosmico, anzichè abbandonarlo in balìa del cieco caso, che è l'antitesi della scienza.

Confutato l'evoluzionismo, facciamoci a ricercare le primarie determinazioni proprie degli esseri mondiali, che costituiscono le più grandi divisioni delle sostanze. Se noi rientriamo in noi stessi, ci avvediamo essere noi dotati di un principio spirituale che appartiene a sè medesimo, sicchè non va confuso col nostro corpo ; e dai nostri rapporti col mondo esterno siam fatti consapevoli esistere fuori di noi sostanze finite prive di spiritualità, epperò materiali, corporee e divisibili. Adunque

1° La *spiritualità*, ossia il principio semplice e razionale, e

2° La *materialità*, ossia il principio composto ed irrazionale, sono le due supreme differenze specifiche, le due pri-

mitive determinazioni proprie l'una degli esseri intelligenti, l'altra degli esseri irragionevoli. Enumeriamo qui i precipui caratteri dello spirito e quelli della materia, i quali chiarendosi contrarii e discordi, importano di necessità una essenzial discrepanza fra gli esseri che ne sono rivestiti.

1° Lo spirito è essenzialmente dotato di razionalità, per cui egli ha coscienza di sè, apprende l'ideale oggettivo del Vero, del Bello, del Buono, sente di poter liberamente conformare ad esso il proprio operato e di essere moralmente tenuto ad attuarlo; la materia per contro è cieca, inconscia di sè, governata da leggi fatali, priva della cognizione razionale di un ideale assoluto:

2° Lo spirito, per ciò stesso che è razionale e libero, ha ragion di fine; la materia, non che essere fine a sè stessa, è subordinata allo spirito, il quale ne usa come di mezzo e strumento per giungere la sua morale destinazione:

3° Lo spirito non solo è indiviso in sè, ma altresì indivisibile, e gode perciò di quella unità che abbiamo chiamato di *semplicità*; mentre la materia è divisibile, non ha quindi che un'unità di *aggregato* o di composizione, essendochè ogni essere corporeo è risolubile in parti, consta di più atomi posti gli uni fuor degli altri e materialmente riaccostati dalla forza di coesione; l'atomo poi è anch'esso esteso perchè occupa un luogo nello spazio, e manca della semplicità propria dello spirito, che è fuor dello spazio.

Questi caratteri cotanto diversi ed opposti arguiscono una essenzial differenza specifica tra la spiritualità e la materialità, e conseguentemente importano due differenti specie di esseri, atteso il principio metafisico, che i modi o le qualità importano una sostanza in cui si radichino.

Raccogliendo ora in una sintesi quanto abbiamo sparsamente discorso intorno alla natura del mondo a svolgimento del concetto cosmologico, conchiudiamo: il mondo è un sistema di sostanze modificabili, contingenti, finite, specificamente diversificate dalla spiritualità e dalla materialità, miste di potenzialità e di attualità, dotate di unità e moltiplicità e collegate fra loro dal vincolo di causa e di effetto.

PARTE TERZA DELLA METAFISICA

Cosmoteologia.

Studiato Iddio ed il mondo, rimane che li raffrontiamo l'uno coll'altro cercando i rapporti che intercedono fra di loro: il che è oggetto di quest'ultima parte della metafisica detta cosmoteologia.

I rapporti principali che si possono escogitare e discutere tra Dio ed il mondo si riducono ai tre seguenti: 1° rapporto di origine, 2° rapporto di natura, 3° rapporto di fine. Noi discuteremo in tre distinti capitoli queste tre specie di relazioni: cercando: 1° se il mondo quanto alla sua esistenza sia eterno, o non abbia anzi avuto origine da Dio per via di creazion libera sostanziale; 2° se la natura del mondo sia diversa o identica con quella di Dio; 3° se il mondo sia fine a sè stesso, o se non abbia anzi il suo fine fuori di sè, in Dio.

Capitolo I.

Rapporto d'origine.

Dio originò il mondo per via di creazione libera sostanziale.

Intorno al rapporto di origine tra il mondo e Dio non sono ammessibili che queste due ipotesi: 1° sostenere che il mondo attuale non abbia avuta veruna origine, ponendolo esistente da tutta eternità per virtù sua propria ed indipendente da Dio; 2° ammettere che esso abbia avuta un'origine. Cominciamo a discutere la prima di queste due ipotesi.

Contemplando il mondo qual è di fatto e quale ce lo dà l'osservazione, esso ci apparisce come una moltiplicità di sostanze mutabili tutte, dipendenti e subordinate le une alle

altre per modo che se si sciogliesse ogni vincolo fra di esse, verrebbero meno. Ciò prova che tutti e singoli gli esseri mondiali sono contingenti, perchè se fossero necessari ed assoluti sarebbero immutabili ed indipendenti come l'essere assoluto, il quale basta a sè stesso e possiede già in atto tutto il suo essere. Se adunque gli esseri finiti sono contingenti, essi non esistono per virtù propria, ma devono la loro esistenza ad un altro essere, il quale non può risiedere entro il mondo stesso; perchè questo, essendo un complesso di esseri contingenti, riesce contingente anch' esso e quindi un derivato, un effetto, una entità che non esiste per sè. Dunque il mondo, quale lo vediamo di presente costituito, ebbe un' origine. Nè si dica che il mondo è una serie di esseri concatenati insieme per guisa che l'ultimo della serie deve la sua origine a quello che lo precede, e questo deriva dall' essere anteriore, e così via via fino all'infinito, senzachè faccia mestieri uscir fuori della serie stessa, tantochè il mondo sia un tutto che sta da sè, eterno ed indipendente da Dio. A siffatta difficoltà abbiamo già risposto altrove avvertendo che il progresso di realtà contingenti all'infinito ripugna, non essendoci via di mezzo tra il contingente ed il necessario, tra il relativo e l'assoluto.

A chi poi obbiettasse che il mondo è sempre stato quel che è di presente da tutta eternità perchè tutto è dominato dal caso, sicchè gli esseri si succedono con alterna vicenda sulla scena dell'universo, rispondiamo che il *caso* è un vocabolo vuoto di senso, usato dall' uomo per coprire la propria ignoranza, e che perciò il fatalista, anzichè dimostrare con ciò l'eternità e l'indipendenza del mondo, viene a confessare col fatto la propria ignoranza in siffatta questione non risolvendola ma negandola. Il fatalismo non è perciò una seria dottrina che meriti d'essere discussa.

Chiarita insussistente la prima ipotesi, rimane che si ammetta aver il mondo avuto origine. Discutendo ora intorno al modo di tale origine, si presentano tre soluzioni possibili intorno a questo problema: 1° che il mondo abbia avuto origine dal nulla assoluto, ossia che siasi data l'esistenza

da sè, passando per virtù sua dal non essere all'esistenza; 2° che abbia avuto origine da una materia eterna preesistente all'ordine attuale dell'universo; 3° che sia stato prodotto da Dio. Pigliamo ad esame ciascuna di queste tre soluzioni.

La prima di queste tre ipotesi va rigettata siccome assurda. Imperocchè se noi immaginiamo un nulla assoluto ed universale, anteriore all'esistenza del mondo, sicchè nè Dio nè verun'altra entità preesistesse alla formazione delle cose, ogni origine, ogni nuova esistenza riesce affatto impossibile, giusta il noto adagio *ex nihilo nihil*, che trova in questo caso il suo pieno avveramento. E veramente siccome il nulla è nulla, epperò non opera nè produce, così se una cosa producesse sè stessa, non sarebbe un nulla perchè opererebbe; perciò se il mondo si fosse dato l'esistenza da sè avrebbe dovuto essere qualche cosa prima di prodursi, ossia avrebbe dovuto esistere prima di esistere, il che è assurdo.

Accetteremo noi la seconda soluzione e diremo che il mondo ebbe origine non dal nulla assoluto universale, ma da una materia eterna preesistente? Vediamolo. Qui si suppone che, primachè il mondo apparisse ordinato e composto qual è di presente, preesistesse una materia sussistente per virtù sua dall'eternità indipendentemente da Dio, la quale, informe ed indeterminata nella sua primitiva origine, siasi da poi sviluppata di grado in grado nella varietà molteplice degli esseri, che compongono l'universo. Ma quest'eternità della materia è affatto inammessibile; perchè, posto che essa sia eterna e quindi avente in sè la ragione della propria esistenza, sarebbe l'Assoluto, ossia Iddio; e dovendo perciò essere immutabile, come l'Assoluto stesso, serberebbe quindi sempre lo stesso modo di essere, si manterrebbe sempre qual è, ed in tal caso non potrebbe diventare il mondo nè produrlo coll'assumere moltiplicità di forme e di determinazioni. Quest'impotenza della materia informe ed eterna a produr l'universo venne veduta ed ammessa da Platone stesso e dagli antichi filosofi sostenitori del dualismo, i quali, dopo di avere posta accanto a Dio la materia eterna come lui, la dichiararono bisognevole

dell'opera divina, che la venisse trasformando ed ordinando in guisa da compor l' universo. Noi abbiamo già confutato altrove questo dualismo filosofico; e qui aggiungiamo che se la materia si vuole eterna ed indipendente da Dio quanto alla sua esistenza, debb' essere altresì da lui indipendente qnanto al suo modo di essere, alle sue determinazioni; e siccome in tal caso essa sarebbe un essere assoluto, così avremmo due Assoluti, Dio e la materia, il che ripugna. Insieme con questa dottrina, che sostiene l'eternità della materia, rimane altresì confutato l'atomismo degli antichi filosofi Leucippo, Democrito ed Epicuro, i quali volevano originato il mondo dal fortuito accozzamento di atomi esistenti di per sè *ab eterno,* infiniti in numero, impercettibili in grandezza e moventisi nell'immensità del vuoto. Strana e chimerica dottrina, la quale, mentre rigetta la produzion delle cose dal niente per virtù dell'onnipotenza divina, pretende derivare da elementi bruti e privi di senso esseri dotati di virtù, di sentimento e d'intelligenza, quali sono gli animali e l'uomo! Aggiungasi che nel mondo, quale ci si presenta di fatto, tutti gli esseri sono ordinati gli uni cogli altri: ora nessuno di essi ha potuto mettersi di per sè al posto che gli spetta nella gran cerchia dell'universo e conformarsi da sè in guisa da rispondere alle tendenze degli altri, perchè a tal uopo avrebbe dovuto conoscere originariamente i rapporti, che lo collegano con tutti gli altri esseri dell'universo.

Provato che l'origine del mondo non può risiedere nè nel nulla assoluto ed universale, nè nella materia eterna preesistente all'universo, rimane che si accetti la terza soluzione, che stabilisce il mondo originato da Dio. Ma qui sorgono due nuove inchieste, se cioè: 1° Iddio abbia originato il mondo traendolo dal nulla, oppure, 2° derivandolo ed emanandolo dalla sua stessa sostanza. La dottrina, che rigettando la creazione delle sostanze finite dal niente, sostiene essere il mondo una emanazione necessaria della sostanza divina, appellasi panteismo emanatistico, perchè identifica sostanzialmente il mondo con Dio: essa fu professata dai filosofi e teologi dell'antico Oriente, dai filosofi neoplatonici di Alessandria, e

trova pure oggidì de' fautori in Germania. Secondo tale dottrina, Iddio va concepito siccome unica sostanza, che, dominata da irresistibil bisogno di mutar senza posa il proprio essere, va di continuo trasformandosi e modificandosi senza mai fine; e queste sue forme, questi suoi modi sono per appunto gli esseri molteplici dell'universo. Giusta i placiti adunque del panteismo emanatistico, Iddio originerebbe il mondo non già producendo liberamente fuori di sè delle vere sostanze distinte e diverse dalla propria, ma diventando egli stesso il mondo, in quella guisa che il germe produce la pianta trasformandosi nella pianta stessa col pur modificare il proprio essere.

La dottrina panteistica intorno all'origine del mondo non ha verun saldo fondamento. Imperocchè: 1° il bisogno che si attribuisce all'Assoluto di modificare sè stesso ripugna a lui, che è immutabile per natura, ned egli può diventare cosa diversa da sè, cioè il mondo, senza cessar di essere quello che è. 2° Affinchè Iddio potesse mutare sè stesso e trasformarsi nel mondo, farebbe mestieri che ei fosse un misto di possibilità e di realtà, ossia che contenesse nel suo seno dei germi di essere non ancora esplicati nè attuati; ciò che ripugna altresì alla natura di lui, che, essendo perfettissimo, possiede già pienamente attuato il suo essere, epperò esclude dal suo seno ogni attitudine potenziale. 3° Se il mondo fosse uno sviluppo della sostanza divina, sarebbe necessario quanto Dio stesso, che necessariamente si svolge; il che ripugna alla natura contingente del mondo, che può essere pensato come esistente e come non esistente. 4° Iddio, nel supposto panteistico che si sviluppi diventando il mondo, o si perfeziona man mano che va svolgendosi, o no. Se non si perfeziona, non v'ha più ragione per cui si sviluppi anzichè rimanersi qual è; se si perfeziona, ciò vuol dire che non è ancora perfetto, e nol sarà mai, perchè questo sviluppo, costituendo l'essenza stessa dell'Essere assoluto, non avrà termine mai: assurdi sopra assurdi.

Posto che il mondo abbia origine da Dio, cercando il modo di siffatta origine, ci si presentarono al pensiero due spiega-

zioni possibili, delle quali l'una ammette che Dio abbia prodotto il mondo sviluppandolo dalla sua stessa sostanza (panteismo emanatistico), l'altra sostiene che lo abbia prodotto traendolo dal niente (dottrina della creazion libera sostanziale). Noi abbiamo discussa e respinta siccome falsa la dottrina dei panteismo emanatistico; rimane quindi come sola ammessibile la seconda, la quale concepisce la produzione del mondo non come una emanazione della sostanza divina, ma come una creazione dal niente. Infatti noi per una parte concepiamo il mondo come contingente, ossia tale che potrebb'essere e non essere, per l'altra concepiamo Dio come l'Essere assoluto che basta onninamente a sè stesso e che non ammette come parte di sè veruna entità contingente e finita. Se il mondo appartenesse all'essenza di Dio, sarebbe necessario quanto Dio, e, mancando di contingenza, non sarebbe più mondo: se Dio non potesse sussistere senza il mondo, non sarebbe più Dio perchè ammetterebbe in sè un'entità contingente e finita, contraria all'Essere assoluto. Posto adunque che Iddio può sussistere senza il mondo, e che questo per contro non può sussistere senza di quello, segue che se Dio lo produsse, il fece perchè *volle*, non già perchè vi fosse costretto da una insuperabile necessità intrinseca al suo essere.

La produzione divina del mondo è perciò non una emanazione necessaria, ma un atto di libera volontà: dico *di libera volontà*, perchè Dio nella produzione del mondo non è forzato nè da veruna necessità interna perchè egli basta a sè solo, nè da veruna necessità esterna perchè non si dà altro essere a lui superiore che valga a dominarlo. Le cose poi che egli trae dal niente colla sua libera volontà non sono semplici modi, ma vere e reali sostanze, sia perchè i modi non possono da per sè sussistere senza la sostanza a cui aderiscono, sia perchè noi stessi, che facciam parte del mondo, sentiamo di essere vere ed effettive sostanze dotate di una individualità nostra propria. Ma il produrre dal nulla sostanze finite con un puro atto di libera volontà è appunto quel che dicesi *creare*; dunque il mondo fu creato da Dio. Avvertiamo però che con quell'espressione *trarre dal niente* non si vuol signi-

ficare che *il nulla* sia come a dire un luogo da cui il mondo sia stato estratto, od una materia da cui sia uscito fuori per opera divina, ma intendiamo di dire che Dio fece esistere ciò, che da prima non esisteva.

Giova ora riepilogare il fin qui discorso in queste poche conclusioni:

1° Il mondo non è eterno, ma ebbe origine;

2° Il mondo non ebbe origine da un nulla assoluto universale;

3° Il mondo non ebbe origine da una materia eterna preesistente;

4° Il mondo ebbe origine da Dio;

5° Iddio non produsse il mondo, emanandolo dalla sua stessa sostanza;

6° Iddio lo produsse dal niente con un atto di libera volontà;

7° Il mondo fu creato da Dio.

Questa dottrina della creazione del mondo che noi professiamo, viene dai panteisti respinta come assurda. Essi ci oppongono il noto assioma *ex nihilo nihil,* dal nulla esce nulla. Certo è che l'ammettere il nulla puro ed assoluto come il produttore e la causa efficiente del mondo, è un assurdo, e noi stessi l'abbiamo rigettato provando che il mondo non potè avere origine da un nulla assoluto ed universale. Noi invece poniamo non il nulla, ma Dio causa produttrice del mondo, ed il nulla non viene da noi considerato nè come il soggetto produttore degli esseri, nè come la materia od il luogo da cui siano stati tratti. Respingiamo noi pure il citato assioma inteso in questo senso, e l'ammettiamo soltanto nel senso che la volontà divina fece esistere ciò, che non esisteva prima. *Creare* non è un convertire il nulla nell'essere, ma un dar cominciamento ad una nuova realtà. Si dirà forse che nessuna cosa può cominciar ad esistere e che perciò la produzione di nuove sostanze finite dal nulla ripugna? Ma in tal caso rispondiamo al panteista che anche la produzione di nuovi modi e forme della sostanza divina sarebbe ripugnante, poichè anche essi cominciano e si avvicendano nello sviluppo di Dio; e se non trovano ripugnante che la sostanza divina

per trasformarsi nel mondo vada assumendo forme sempre nuove e modi che non aveva da prima, non debbono trovar ripugnante il cominciamento di nuove realtà finite quale noi l'ammettiamo, ossia la creazione, che è appunto la novità in ordine all'esistenza. Negare che una cosa dianzi non esistente possa incominciar ad esistere è un negare ricisamente il principio di causalità su cui si regge tutta la natura e che pure ci è attestato dall'esistenza de' cambiamenti nell'universo. Ma (soggiungeranno gli avversari) noi respingiamo la produzione di nuove sostanze dal niente, perchè non ha veruna ragion sufficiente, mentre la produzione di nuovi modi da noi ammessa trova la sua ragione nella sostanza divina, perchè essi non escono dal niente, ma dalla sostanza infinita in cui preesistevano in germe. E noi ripigliamo che le nuove sostanze finite prodotte dal niente trovano la loro ragione non già nel niente assoluto, ma nella potenza e volontà divina, la quale le chiama all'esistenza, e che ad ogni modo riman pur sempre vero anche nel sistema dei panteisti, che una nuova realtà incomincia ad esistere, sia essa un modo della sostanza divina, od un complesso di sostanze finite.

Ma come mai e per qual modo una esistenza che prima non era, può venir fuori ad un tratto e cominciar ad essere realmente? Non è questo un mistero? Sia pure; e che perciò? Non è desso un altro mistero ammesso dai panteisti il come una sola e medesima sostanza infinita possa prendere forme finite che non aveva dianzi e passare da un modo di esistere ad un altro affatto opposto? Rigettar una verità od un fatto per ciò solo che non se ne sa addurre la ragion spiegativa, nol concede la logica, la quale proscrive bensì come distruttivo della ragione umana l'assurdo, non però il mistero. Or se la creazione libera sostanziale è incomprensibile e misteriosa, il panteismo emanatistico aggiunge al mistero l'assurdo ammettendo un essere assoluto, che è Dio e mondo ad un tempo, infinito e finito, libertà e necessità, spirito e materia, e che dovrebb'essere tutto, ma nol sarà mai, perchè non avrà mai compiuto il suo sviluppo e la serie delle sue metamorfosi nel seno dell' universo, e che il dì che fosse giunto al termine

delle sue trasformazioni, a vece di toccar il colmo della vita e la pienezza dell'essere, cesserebbe di esistere, perchè l'essenza dell'Assoluto si vuole riposta in una incessante mutabilità; tra il mistero e l'assurdo la scelta non può essere dubbia.

Capitolo II.

Rapporto di natura.

La natura del mondo diversifica essenzialmente da quella di Dio.

I diversi esseri del mondo hanno ciascuno una natura sua propria: così altra è la natura costitutiva del vegetale, altra la natura del bruto, altra quella dell'uomo, e va discorrendo, perchè i costitutivi della natura dell'uno non sono i costitutivi della natura dell'altro. Diconsi poi *costitutivi* di un essere le sue proprietà essenziali, ossia i caratteri primitivi ed originarii che compongono la sua essenza, e lo determinano per quello che esso è realmente. Così, ad es., i costitutivi dell'uomo sono la sensibilità e la razionalità, perchè in essi risiede l'essenza della natura umana. Ciò posto, si chiede qual rapporto di natura interceda fra Dio ed il mondo, se cioè la natura dell'uno sia identica a quella dell'altro, o diversa; in altri termini, se i costitutivi dell'essere divino diversifichino o no dai costitutivi degli esseri mondiali.

La dottrina, che abbiamo esposta testè intorno all'origine dell'universo, contiene in sè la soluzione di questa questione. Infatti, posto che il mondo sia stato tratto dal niente tutto quant'è per via di una creazion libera sostanziale, tosto consegue non esservi veruna identità nè comunanza di natura tra Dio ed il mondo, e l'essenza dell'uno essere per infinito intervallo divisa da quella dell'altro. Il perchè si suol dire che tra l'infinito ed il finito non corre proporzione veruna, che tra le perfezioni del Creatore e quelle delle creature non v'ha se non una lontanissima ed impercettibile analogia, che Dio non appartiene al genere degli esseri quasi avesse con essi

comune la specifica natura, ma che è fuor d'ogni genere, od, a dir meglio, è specie a sè stesso.

Di qui si scorge qual giudizio abbiasi a recare di quella dottrina la quale insegna che Dio, essendo la pienezza dell'essere, contiene identificati nella sua essenza tutti i costitutivi degli esseri mondiali, ossia tutti i gradi di entità, tutte le perfezioni che si trovano sparse nelle creature, e che queste perfezioni sono in Dio non quali si trovano nel mondo, ma depurate dai loro difetti, sciolte dai loro limiti e sollevate ad un grado infinito, ossia *eminenter*. Questa sentenza può essere intesa in due sensi assai differenti: quando si pronuncia che Dio contiene ed identifica nella sua essenza tutti i costitutivi essenziali degli esseri finiti, o si vuol significare: 1° che in Dio c'è la forza creatrice, ossia la potenza di trarre dal niente tutte le entità delle cose, o si vuol intendere; 2° che Dio sia l'essenza universale che in sè unifica le essenze particolari del mondo e di cui queste siano altrettante limitazioni o modi in quella guisa che tutte le figure geometriche non sono altro che lo spazio puro universale ma circoscritto e chiuso entro a certi determinati limiti e restrizioni. Intesa nel primo di questi due sensi la sentenza di cui discorriamo, ci pare conforme a verità e consegue di per sè dalle cose superiormente discorse: presa nel secondo significato, la respingiamo siccome quella che mena al panteismo emanatistico. Infatti in tal caso le entità finali e mondiali sarebbero altrettante restrizioni parziali o modi dell'entità infinita divina, Dio ed il mondo differirebbero soltanto *di grado ma essenzialmente* sarebbero una sola cosa; in questo ci sarebbe quanto vi ha in quello, meno l'infinitudine; o, a dir meglio, Dio sarebbe il mondo infinitizzato come il mondo sarebbe Dio finitizzato e limitato, e Dio avrebbe prodotto il mondo col sol limitare e restringere la sua essenza universale ed infinita. Così ci troveremmo condotti al panteismo emanatistico di Spinoza, il quale, dopo d'aver concepito Dio come la sostanza universale dotata di pensiero infinito e di estensione infinita, considerò tutti gli spiriti finiti come altrettanti modi del pensiero infinito divino ed i corpi mondiali come altret-

tante restrizioni o limitazioni dell'estensione infinita divina. Questa dottrina che ammette tra la natura di Dio e quella del mondo un'identità d'essenza ed una diversità soltanto di grado finisce col distruggere e la natura dell' uno e quella dell'altro, perchè un Dio finitizzato non è più Dio, un mondo infinitizzato non è più mondo. Togliamo ad esempio i limiti alla sensività animale, che è uno de' costitutivi dell'uomo, rendiamola illimitata al segno che non sia più quale si trova nell'uomo, e noi l'avremo distrutta, nè si sa più veramente che cosa sia in Dio il costitutivo della sensibilità resa infinita, cioè tale che non è più sensibilità.

Conchiudiamo che tra la natura costitutiva del mondo e quella di Dio corre un rapporto non d'identità, ma di diversità, e che tale diversità non è di grado soltanto, ma di essenza; e di qui deduciamo che se, come abbiamo altrove stabilito, la natura divina va studiata in sè stessa e non nel mondo perchè l'essenza dell'uno non è quella dell' altro, per la stessa ragione la natura del mondo va studiata nel mondo stesso quale ce lo dà l'osservazione, e non in Dio.

Capitolo III.

Rapporto di fine.

Dio è fine supremo del mondo.

Come indagando l'origine del mondo ci fu giuocoforza uscir fuori d'esso e cercar il suo cominciamento in un essere superiore ed assoluto, così volendo qui scoprire il fine universale a cui il creato è indiritto, dobbiamo pur trascendere il mondo stesso e sollevarci insino all'essere assoluto. E veramente se il mondo non contiene in sè la ragione del proprio essere, perchè è contingente, esso deve all'essere assoluto non solo il cominciamento, ma pur anco lo scopo finale ed ultimo della sua esistenza: il mondo è quale l'ha creato Iddio, e sarà quale egli lo ha *voluto*, ripugnando per una parte che la volontà libera ed intelligente di Dio abbia creato l'universo senza

scopo veruno, e ripugnando per l'altra che il mondo siasi di per sè proposto lo scopo finale a cui tende, giacchè avrebbe dovuto, prima ancor di esistere e di prodursi, conoscere le attitudini speciali ed i fini de' singoli esseri che lo compongono. Come adunque Dio è il principio del mondo, così ne è parimenti il fine; egli è l' alfa e l'omega di tutti gli esseri, che da lui procedono come da loro prima origine ed a lui fanno ritorno come a loro fine supremo.

Posto che il mondo abbia verso Dio un rapporto di fine, si domanda in che propriamente risiede questo fine a cui Dio volle indirizzato l'universo da lui creato. Certo è che il fine in generale è sempre un bene, e non è men certo che Iddio creando l'universo non si propose per fine il bene di sè medesimo, giacchè, infinito e perfettissimo quale egli è, basta a sè solo nè abbisogna del mondo per aggiungere a sè nuovi gradi di bontà e sollevarsi a maggior eccellenza. Che se

« Non per avere a sè di bene acquisto »

Iddio creò il mondo, e se ogni fine ha ad essere un bene, segue che questo fine, non potendo essere un bene per Dio, debb'essere un bene per le sue creature. Ora il bene di un essere sta nella sua perfezione. Ma che cosa è la perfezione in cui si vuole riposto il fine dell'universo? Il mondo è desso perfetto? è egli provveduto da Dio di mezzi per giungere a perfezione? E questi mezzi quali sono? Cerchiamo di rispondere a siffatte domande nei seguenti articoli.

Art. 1.

DELLA PERFEZIONE COME FINE DELL'UNIVERSO.

Iddio creò perfettibile il mondo e lo volle perfetto col tempo. La perfettibilità è lo stato originario e primitivo del mondo quale veniva da Dio creato; la perfezione è lo stato finale e definitivo a cui Dio lo volle ordinato. Nel primo suo stato, che è la perfettibilità, il mondo possiede già l'attitudine a raggiungere il proprio fine, ma ne è ancora lontano; possiede forze ed attività sue proprie, ma chiuse per così

dire in germe e non per anco esplicate: nell'ultimo suo periodo che è la perfezione, esso ha raggiunto il fine a cui aspirava, ha sviluppato nel massimo grado a lui possibile le sue forze originarie e latenti. Così un virgulto è perfettibile quando non ha ancora spiegata l'attività di cui è capace, è perfetto quando si è trasformato in pianta. L'esistenza del mondo adunque inizia dalla perfettibilità e finisce nella perfezione; ma affinchè esso possa discorrere da quella a questa, fa duopo che svolga successivamente e ponga in atto le forze di cui è dotato traducendole dalla potenzialità all'attualità, e questo continuo e successivo sviluppo delle forze di un essere per cui esso progredisce dalla perfettibilità alla perfezione dicesi perfezionamento, quasi periodo intermedio fra due estremi.

Si distinguono perciò tre periodi successivi nell' esistenza del mondo, che sono la perfettibilità, il perfezionamento e la perfezione. La perfettibilità è la semplice attitudine di un essere a raggiungere il proprio fine, ossia è lo stato meramente virtuale delle sue forze originarie; il perfezionamento è l'esplicarsi graduato e continuo delle medesime per asseguire lo scopo a cui l' essere è ordinato; la perfezione è il conseguimento e possesso del fine, che sta nell' armonico e massimo sviluppo possibile delle forze od attività di un essere. Quando il mondo avrà pienamente attuate le forze e svolti i germi di cui è fecondo, allora avrà tocco il fine a cui Dio lo volle ordinato creandolo, allora si potrà dire con Vico, che avrà fatto ritorno a lui e di lui sarà fatto partecipe: però questo partecipare che farà il mondo di Dio non importa una identità e confusion di natura dell'uno coll'altro, perchè, come abbiamo altrove stabilito, i costitutivi del mondo diversificano essenzialmente da quelli di Dio, e per quantunque si sviluppino e si perfezionino, non muteranno mai di essenza nè giungeranno mai ad identificarsi colla perfezione divina.

Se gli esseri mondiali sono creati perfettibili epperò dotati di attitudini speciali a raggiungere il proprio fine, e se questo fine il raggiungeranno del sicuro svolgendo le attività intrinseche di cui sono dotati, consegue essere falso il sistema del

pessimismo cosmologico, che proclama *l'infinita vanità del nulla* come ultimo termine dell'universo, ed essere per contro conforme a verità la dottrina dell'*ottimismo cosmologico*, che ammette la perfezione del mondo inquantochè ogni cosa nell'universo è connaturata al suo fine, ed i fini speciali insieme coordinandosi consuonano col fine supremo universale. Però mentre respingiamo per una parte il pessimismo cosmologico, che nega la perfezione come fine del mondo e dichiara impotente la natura a raggiungere un tanto fine, per l'altra rigettiamo altresì l'estremo opposto dell'ottimismo assoluto professato da Leibnitz, il quale sostiene che il mondo attuale è l'ottimo di tutti i possibili, tantochè Dio stesso non ne saprebbe ideare nè potrebbe attuarne un altro più perfetto di questo. La perfezione assoluta sostenuta da Leibnitz non solo offende la libertà e la potenza divina, ma è pur smentita dallo spettacolo di tanti mali che affliggono l'umana famiglia. Noi diciamo ottimo il mondo nel senso che è siffattamente da Dio ordinato e composto nel suo insieme che è atto a conseguire il fine a cui venne da lui indirizzato.

Noi abbiamo infino a qui divisato il fine del mondo, che è la perfezione degli esseri che lo compongono, ed abbiamo altresì affermato che tal fine viene da essi raggiunto sviluppando le proprie forze. Ma Iddio ha egli provveduto il mondo di mezzi che lo conducano a tal fine? Questa domanda ci mena a cercare se vi siano leggi che governino lo sviluppo ed il perfezionamento degli esseri; giacchè quando tale sviluppo si compia secondo leggi determinate e costanti, non può a meno di riescire alla perfezione finale dell'universo.

Art. II.

DELLE LEGGI COSMICHE COME MEZZI ALLA PERFEZIONE FINALE.

Il mondo fu creato perfettibile e mutabile: quindi i singoli esseri essendo un misto di potenzialità e di attualità, vanno via via sviluppandosi passando per una serie continua di forme e di modi infino a che abbiano raggiunto la perfezione come loro fine prestabilito; e tal perfezione non

raggiungerebbero mai se il loro sviluppo si effettuasse a caso e fosse come a dire abbandonato alla ventura. Sorge di qui la necessità delle leggi cosmiche, che si possono definire per quelle norme costanti ed universali, che dirigono lo sviluppo delle forze ed attività mondiali conformandolo al loro fine. Queste leggi variano a seconda della diversa natura degli esseri che ne son governati: esse potrebbero venir distribuite in due classi distinte, delle quali le une governano l'operare degli esseri corporei e si dicono perciò *fisiche*, quali sarebbero, ad esempio, la gravitazione universale, l'attrazione e la repulsione, ecc., le altre presiedono allo sviluppo ed al perfezionamento degli esseri spirituali e si specificano in leggi *logiche* ed in *morali*, secondochè dirigono la loro intelligenza o la loro libertà. Però al disopra di tutte queste leggi cosmiche speciali stanno le leggi cosmiche generali, che governano non tale o tal'altra classe di esseri, ma tutto il creato. Or siccome il mondo, quale vien qui da noi studiato nella metafisica cosmologica, non è nè il mondo corporeo nè il mondo spirituale specificamente considerati, ma l'insieme di tutti gli esseri creati, così non dobbiamo esporre qui le leggi cosmiche speciali, o fisiche, o logiche, o morali: ciò sarebbe uno snaturar l'indole della cosmologia metafisica confondendo il suo oggetto con quello di altre scienze speciali. Epperò, lasciando il discorrere delle leggi fisiche alla scienza fisica, delle logiche alla logica, delle morali all'etica, ci contenteremo di esporre qui le principali leggi cosmiche generali che si estendono a tutto il creato.

1° *Legge del germe.* Abbiamo più volte avvertito che ogni essere è perfettibile e che la perfettibilità segna il primo periodo della sua esistenza. Or la perfettibilità essendo l'attitudine di un essere a raggiungere il fine a cui è ordinato, importa che esso originariamente sia in un tal quale stato di *germe*, ossia che possegga in un modo virtuale e potenziale tutte quelle attività o forze che quando saranno pienamente attuate costituiranno il suo stato finale, che è la perfezione. Tale è la legge del germe. Così, ad esempio, una lingua, una letteratura, una scienza, un individuo del pari

che un popolo sono da prima in uno stato rudimentale che attende dal tempo il proprio sviluppo; ed ogni qual volta lo sviluppo non è conforme col germe primordiale, ma contrario ed innaturale, non reca a perfezione, ma distrugge il germe stesso.

2° *Legge della continuità e gradazione.* Il germe vuol essere esplicato, ma lo sviluppo vuol essere continuo e graduale, per guisa che i nuovi gradi di perfezione che si vanno man mano acquistando si congiungano in un sol tutto organico; è in questo tutto armonico che risiede la vita e la perfezione di un essere. Se vi ha un salto, una sconnessione tra i diversi periodi di perfezionamento, la vita stessa si scinde, e l'essere allontanasi dalla sua final perfezione. Un esempio di questa legge di continuità l'abbiamo nella vita degl'individui, delle nazioni, nella quale si succedono graduatamente e si compiono successivamente i diversi periodi dell'infanzia, dell'adolescenza, della virilità, della vecchiaia. La legge di cui discorriamo suole annunciarsi colla formola: *natura non operatur per saltum.* Vuolsi però avvertire che siffatta legge non viene da noi intesa quale la interpretava Bonnet, il quale nelle sue *Contemplations de la nature* (pag. 341) sostiene che tutti gli esseri mondiali formano tale una catena progressiva e regressiva che vanno insensibilmente via via digradandosi da Dio fino alle forme più grossolane della materia bruta; sicchè l'orang-outang, ad esempio, sarebbe come un anello intermedio tra il bruto e l'uomo, men perfetto di questo e più perfetto di quello, come i zoofiti segnerebbero un mezzo termine tra il regno vegetale e l'animale. Noi riteniamo infondata la legge di continuità così concepita e siamo d'avviso che tra il minerale ed il vegetale, tra il bruto e l'uomo siavi una rilevantissima distanza.

3° *La legge del minimo mezzo*, detta altresì di semplicità, di parsimonia, di economia. Questa legge venne formolata in diverse guise: la natura, si suol dire, impiega nelle sue opere il minimo di forze per ottenere il massimo effetto; la natura non isprecа la sua attività, *natura nihil facit frustra*; la natura opera molto con poco. Questa legge non governa sol-

tanto il mondo de' corpi, ma quello altresì degli spiriti finiti. Quanti fenomeni non opera la natura fisica colla sola forza di gravità! quanti colle due leggi di attrazione e di ripulsione insieme consociate! E nel mondo morale quanti fatti non compie la sola forza libera e razionale di cui è rivestita l'umanità! La legge di cui parliamo ha la sua ragion sufficiente nel principio metafisico, che ogni essere tende alla perfezione, la quale non verrebbe raggiunta se esso sprecasse inutilmente la sua attività; una forza sprecata è una forza che fallisce al suo fine, giacchè non accresce, ma diminuisce l'entità di un essere.

4° *Legge di conservazione.* Colla legge del minimo mezzo è legata quella di conservazione, per cui il mondo persevera nell'esistenza al conseguimento del proprio fine. È chiaro che, tolta la legge cosmica della conservazione, il mondo non avrebbe più per iscopo della sua esistenza il massimo possibile aumento del proprio essere, la perfezione, ma il distruggimento di esso, il nulla. Si è disputato intorno al modo con cui viene conservato il mondo, ed alcuni han sostenuto che la conservazione del mondo sia per parte di Dio una continua creazione. Noi respingiamo questa sentenza, la quale, ove fosse rigorosamente intesa qual suona, torrebbe all'uomo la sua libertà ed identità personale e distruggerebbe ogni continuità di vita e di esistenza negli esseri finiti, venendo essi in tal caso tratti continuamente dal nulla in ogni istante successivo di tempo; e siamo d'avviso che Dio conservi il mondo non per via di una continua creazione, ma col mantenere a' singoli esseri quel principio stesso di vita e di esistenza che loro diede creandoli.

5° *Legge di connessione.* Fin qui abbiamo considerati gli esseri mondiali come altrettanti germi *(legge del germe)* che si sviluppano progressivamente *(legge di continuità)* senza sprecare l'attività di cui sono fecondi *(legge del minimo mezzo)* e perdurando nel loro sviluppo finchè l'abbian raggiunto *(legge di conservazione)*. Ma ogni germe od attività originaria abbisogna di uno stimolo esteriore che lo faccia uscire dal suo stato primordiale e lo ecciti a distendersi ed ampliarsi. Quindi affinchè gli esseri molteplici dell'universo formassero un gran

disegno uno ed armonico, dovevano essere dal pensiero divino concepiti e posti in connessione gli uni cogli altri. È questa la legge cosmica dell'ordine e della connessione universale, in virtù della quale gli esseri finiti sono non soltanto sostanze, ma cause, ossia attività operanti mutuamente le une sulle altre e giovantisi scambievolmente sì che possano toccare ciascuna il proprio scopo.

Distinguesi la connessione cosmica in dinamica ed in teleologica. La connessione dinamica è quella che si fonda sul principio di causalità, in virtù di cui gli esseri mondiali esercitando una vicendevole azione e reazione sono gli uni per rispetto agli altri o cause od effetti. Che vi sia nell'universo questa connessione di causalità, ce lo conferma l'esperienza, la quale ci attesta che in cielo gli astri si attraggono mutuamente secondo leggi astronomiche costanti, su cui si reggono i sistemi planetarii; che il sole opera sulla terra causandovi colla sua luce e col suo calore i sorprendenti fenomeni della vegetazione e della vita animale; che nell'uomo lo spirito opera sul corpo e questo su quello; che l'uomo opera sulla terra trasformandola in mille guise e va dicendo. Quindi apparisce la falsità di quei sistemi che negano questo nesso dinamico degli esseri, quali sarebbero il monadismo leibnitziano, l'occasionalismo di Cartesio, di Malebranche e dei loro seguaci, lo scetticismo di David Hume, che nega al principio di causalità ogni efficacia e valor oggettivo.

La connessione teleologica, negata da Spinoza ed in generale dagli avversari delle cause finali, consiste in ciò, che gli esseri finiti sono subordinati i meno nobili ed imperfetti ai più nobili e perfetti, ed hanno gli uni ragione di mezzo, gli altri di fine. In grazia di tale nesso tutte le parti e gli organi di un essere corporeo sono destinati ad una funzione speciale ed al buon essere del vegetale e dell'animale: i minerali, la terra, l'acqua, l'aria servono alla produzione ed all'accrescimento de' vegetali, i vegetali giovano al nutrimento degli animali, e questi insieme con quelli al bene dell'uomo, e tutto poi il mondo corporeo è subordinato al mondo spirituale come mezzo al fine.

Queste due specie di connessione rinvengono poi il loro supremo fondamento ed il loro vincolo in Dio, da cui come da prima causa efficiente dipendono le cause seconde, ed a cui come a fine supremo sono subordinati tutti gli esseri.

Art. III.

DELLA PROVVIDENZA MANIFESTATA NELL' ORDINE E NELLA PERFEZIONE FINALE DELL'UNIVERSO.

Dallo studio delle leggi cosmiche discende come indeclinabile corollario che il mondo è ordinato e composto per guisa che gli esseri tutti non solo cospirano ad un fine universale, ma son provveduti di mezzi acconci per conseguirlo. Or se l'atto provvidenziale sta in un'acconcia disposizione de'mezzi al fine, e se tale è, come abbiamo rilevato, l'universo creato, siamo in diritto di conchiudere che la provvidenza divina penetra per ogni dove e risplende nell'ordine e nella perfezione dell'universo.

I deisti dall'esistenza del male nel mondo traggono argomento per impugnare la provvidenza. Vi hanno, essi argomentano, tre specie di mali nel mondo, e sono il mal *metafisico*, il *fisico* ed il *morale;* dunque Iddio non provvede al mondo.

Il male metafisico si vuole riposto nella limitazione propria di ogni essere finito; da questo concetto io arguisco che il male metafisico non è tal che di nome e non offende per nulla la provvidenza. Infatti è cosa affatto razionale e conforme al principio di identità che ogni essere abbia un'essenza sua propria per cui è quello che è e non un altro, nè potrebbe essere quel che è se la sua essenza non fosse limitata, ma comprendesse altresì i costitutivi degli altri esseri; così, a ragion d'esempio, il minerale è minerale e non vegetale, perchè possiede un'essenza sua propria e manca dei costitutivi del vegetale. Il chiamare adunque male metafisico la limitazione inerente di necessità agli esseri finiti perchè fra essi l'inferiore manca delle perfezioni possedute dal superiore, varrebbe quanto l'affermare essere un male che il minerale sia minerale e non vegetale, che il vegetale abbia un'essenza

sua inferiore all'essenza dell'animale perchè distinta da essa, che il bruto abbia l'animalità e non la razionalità propria dell'uomo, e va discorrendo. Per togliere questo supposto mal metafisico, farebbe mestieri che il minerale avesse le perfezioni del vegetale, che il bruto fosse l'uomo, che il mondo fosse Dio, che il finito fosse l'infinito, che in somma si negassero tutte le essenze costitutive delle cose: tale è la massima delle irrazionalità a cui ci condurrebbero i nostri sedicenti razionalisti.

Il male morale sta nell'abuso della libertà, nella colpa. Forsechè l'esistenza del mal morale distrugge la provvidenza divina? La libertà è attributo essenziale all'uomo, che per essa è fatto arbitro delle sue sorti e posto giudice delle proprie azioni, epperò causa libera del bene e del male morale. Cercare adunque la ragione dell'esistenza del mal morale torna allo stesso che il dimandare perchè l'uomo è libero, o meglio ancora, perchè l'uomo è uomo, essendochè la libertà è un suo attributo essenziale. Per togliere il male dal mondo, Iddio avrebbe dovuto o crear l'uomo privo di libertà, od impedirgli l'uso di essa, o concedergli una libertà infinita e santa per natura; le quali cose vengono a dire che avrebbe dovuto crear l'uomo non-uomo; manifesto assurdo. In allora, ripigliano gli avversari, perchè crear l'uomo? — E perchè non crearlo? Dio creò l'uomo ed il mondo perchè *volle.* Certo che tal *volere* divino è a noi misterioso, ma sarebbe pur misterioso il concetto di un Dio solitario in mezzo ad un nulla universale, a cui ci condurrebbe il deismo, ed è misterioso e contro ragione, il sostenere coi panteisti che Dio produsse il mondo non perchè *volle*, ma per indeclinabil necessità, rendendo così necessario a Dio stesso il male del mondo.

Infine il male fisico, che consiste nelle pene e ne' dolori del senso, non è inconciliabile colla divina provvidenza, perchè è una conseguenza del male morale.

Concludiamo: *la totalità universale è una moltiplicità di sostanze finite, specificamente diverse ed aventi la loro unità suprema di origine e di fine in Dio, spirito assoluto, causa prima ed ultimo scopo di quanto esiste.*

ANTROPOLOGIA

Suo concetto generale.

Mentre la filosofia generale o metafisica ha per oggetto la realtà in universale considerata come il gran tutto, la filosofia speciale per contro ha per proprio di studiare le diverse specie di realtà considerate nelle loro supreme ragioni; e siccome le realtà finite compongono due mondi distinti e specificamente diversi, il corporeo cioè e lo spirituale, perciò la filosofia speciale distinguesi in *filosofia della natura* ed in *filosofia dello spirito*. Però se si avverte, che la natura e lo spirito hanno fra di loro de' rapporti esteriori, e che questi rapporti diventano interiori e sostanziali nell'uomo, che in sè congiunge ad un corpo vivente un'anima spirituale, si avrà ragione di aggiungere a' due già divisati rami di filosofia speciale un terzo che prende nome di antropologia.

L'antropologia è la scienza, che ha per oggetto lo studio dell'uomo. È notissimo il detto attribuito all'oracolo di Delfo e ripetuto da Socrate: Conosci te stesso. L'antropologia va riguardata quale un commento scientifico di tale pronunciato. Essa muove dal concetto generale dell'uomo quale è dato dal senso comune, ed intende di svilupparlo in un sistema di cognizioni tali, che valga una spiegazione scientifica dell'essere umano.

L'uomo ha natura così vasta e comprensiva, che ben a ragione fu denominato un microcosmo, il compendio di tutto l'universo. Come *persona*, egli sovrasta a tutto il mondo corporeo esteriore; come persona *finita*, sottostà alla personalità dell'Essere infinito. Il suo fisico organismo armonizza in sè

tutto l'universo corporeo, come la sua mente riverbera la mente divina, per guisa che l'uomo sta come centro, in cui si compenetrano il mondo dei corpi ed il mondo degli spiriti. Così egli presenta a chi lo contempla una moltiplicità svariatissima di aspetti, ciascuno dei quali porge argomento ad una disciplina speciale. L'uomo tende al Vero, al Bello, al Buono, alla felicità: di qui la logica, l'estetica, l'etica, l'eudemonologia. È parlante ed educabile: di qui la filologia e la pedagogia. Possiede un corpo organato alla vita, ed esso è oggetto della fisiologia, dell'anatomia, della terapeutica e dell'igiene. È cittadino, e come tale è studiato dalla politica. È rivestito di diritti, ed ecco la scienza giuridica. Ei convive in società co' suoi simili, e con essi si stringe in comunanza di intendimenti e di voleri sotto forma di popolo e di nazione, e fa parte organica dell'umanità tutta quanta, che si svolge, si perpetua e progredisce nel tempo e nello spazio sotto l'impero di un disegno provvidenziale: di qui le scienze sociali, l'etnografia, le discipline storiche, la filosofia della storia. Però l'antropologia non è nessuna di queste scienze particolari, e neanco il loro complesso: essa non si arresta a studiare l'uomo sotto questo o quell'altro suo particolare aspetto, ma indaga e contempla in lui quel supremo principio, per cui appartiene alla specie umana, ossia l'essenza dell'umanità, che vive in tutti gli individui della nostra specie.

E veramente l'uomo è fornito di un'essenza sua propria, che lo determina nella sua specie e da tutti gli altri esseri lo differenzia. L'essenza umana poi non è una mera astrazione, quale sarebbe l'essenza del circolo, bensì una realtà, una specie vivente, la quale si svolge in tutti e singoli gli individui umani, e questi alla lor volta si distinguono l'uno dall'altro mercè il carattere. Quindi l'antropologia viene a dividersi in tre parti corrispondenti, che hanno per oggetto la prima l'essenza umana, la seconda la vita umana, la terza il carattere umano.

Da questo concetto dell'antropologia è agevole il rilevarne il valore e l'importanza sia in riguardo al sapere, sia rispetto alla vita pratica.

Essa importa anzi tutto allo scibile universalmente considerato essendochè le scienze tutte quante sono un lavoro speculativo dello spirito umano, che le va successivamente costruendo mercè la virtù dell'esperienza e della ragione. Ora gli è evidente, che lo scibile umano andrà tanto più progredendo, quanto più il soggetto umano avrà chiara e verace coscienza delle forze del proprio pensiero, e saprà accoppiare in giusta armonia la facoltà dell'esperienza con quella della ragione, che deggiono entrambe concorrere alla formazione del sapere; e questa lucida e schietta coscienza delle nostre forze mentali e del loro legittimo uso si attinge appunto dall'antropologia. Essa poi giova in particolare al giusto e progressivo indirizzo delle scienze giuridiche, politiche e sociali, siccome quella, che addita nella personalità umana la fonte dei diritti, la ragion d'essere dello Stato e della società.

Non meno cospicui sono i giovamenti, che l'antropologia arreca alla vita operativa. E veramente essa è, che richiama l'uomo alla coscienza riflessa di sè, lo aiuta a raccogliersi in se medesimo, gli addita il posto, che gli spetta nell'immenso sistema degli esseri, gli rivela le ragioni della sua dignità e grandezza, la sua eccellenza sopra tutto l'universo corporeo, i vincoli molteplici e strettissimi, che lo collegano dall'una parte col mondo della natura esteriore, dall'altra col mondo degli spiriti e con Dio. Sopra di questa vera ed ampia conoscenza di noi medesimi si fondamenta il valore, la dignità, la grandezza della nostra vita operativa. Ed ecco ragione, per cui gli antichi riponevano la somma della sapienza filosofica nel conoscimento del nostro essere con quel pronunziato: γνωθι σεαυτόν. Sapere per bene l'origine, la natura, la destinazione nostra, ed a siffatta conoscenza conformare la vita, questa è vera ed effettiva sapienza. Applicare con intenso ardore allo studio del mondo esteriore, e poi ignorare o disconoscere noi stessi, è sapienza dimezzata o menzognera.

PARTE PRIMA

L'ESSENZA UMANA.

Concetto definitivo dell'uomo.

Nel comune idioma evvi un vocabolo consacrato a denotare la natura propria dell'uomo, ed a distinguerlo da qualsivoglia essere del corporeo universo: è il vocabolo *persona*. Il senso comune niega il titolo di persona al bruto, al vegetale, a qualunque materiata sostanza, riservandolo a noi soli quaggiù. Adunque la personalità è ciò, che havvi di originario nell'uomo, il suo supremo costitutivo.

Ma sotto quale riguardo l'uomo è, e nomasi persona? Forse in rispetto al suo spirito soltanto, oppure al suo corpo altresì? Giova rispondere a siffatta inchiesta a fine di comporne la definizione integrale dell'uomo. A dir vero il comune linguaggio inchiude nel vocabolo *persona* non solo il principio spirituale, ma ben anco la parte corporea dell'esser nostro, come apparisce da queste frasi: *andare in sulla persona*, *mettere persona*, *rispettare la persona altrui*. Ma qui occorre notare, che la personalità non compete al corpo, nè a sostanza materiale, come un suo proprio ed essenziale carattere; chè lo stesso comune linguaggio rifiuta il nome di persona ad ogni essere corporeo, inorganico od organico ch'esso sia. Se impertanto il nostro corpo viene anch'esso comunemente compreso nella personalità umana, gli è in grazia delle sue sostanziali attinenze collo spirito, che lo informa e lo solleva con sè a comunanza di vita. Lo spirito umano è *persona* per

essenza, il corpo umano con esso congiunto in unità di essere è *personale* per partecipazione, ossia è della nostra personalità complemento estrinseco, non già principio intrinseco. Che anzi lo spirito comunica la personalità propria non al corpo soltanto, che è suo per natura, e con cui vive sostanzialmente congiunto, ma ben anco alle cose esterne, che egli fa sue e si appropria coll'esercizio della sua attività, imponendo il rispetto anche alle sue appartenenze esterne, quali sono il domicilio nostro, le sostanze materiali, i lavori delle nostre mani e del nostro ingegno.

Le cose fin qui discorse ci porgono buona ragione di esprimere l'essenza costitutiva dell'essere umano colla seguente definizione: l'uomo è persona incorporata (1). Dicendolo *persona*, si accenna al principio spirituale, che in lui è principio supremo e dominatore, e lo contraddistingue da ogni altro essere del sensibile universo; appellandolo persona *incorporata*, ossia congiunta con un organismo corporeo da essa informato, si accenna alla sostanza materiale, che animata dallo spirito nell'uomo lo diversifica da Dio e dalle pure intelligenze. Così vengono in quella definizione enunciati non solo i due prin-

---

(1) È da tutti saputa la comunissima definizione « l'uomo è animal ragionevole, » definizione intrinsecamente erronea e feconda di ruinose conseguenze. Infatti ponendo mente ai termini definienti, è manifesto che *animale* è sostantivo, cioè un vocabolo, che esprime una sostanza, un soggetto, *ragionevole* poi è aggettivo, ossia un vocabolo, che denota una qualità, un attributo, il quale viene aggiunto al soggetto; e siccome l'attributo non istà da sè, non sussiste in se medesimo, ma nel soggetto, che ne è il sostegno, ne consegue che la ragionevolezza appartiene all'animalità ed ha in essa il suo perchè, il suo fondamento. L'uomo adunque è *sostanzialmente* animale, ed in tanto è ragionevole, in quanto è animale: ecco il senso di tale definizione. Ora è lecito dimandare, se la nota di ragionevole sia intrinseca all'animalità in genere, o no. Nel primo supposto, i bruti anch'essi andrebbero forniti di ragionevolezza; nel secondo, l'uomo sarebbe ragionevole non già per essenza, ma per accidente.

Le conseguenze di tal definizione si manifestano da sè. Dacchè la ragione ha il suo fondamento nell'animalità, cesserà di esistere col dissolversi dell'organismo e l'anima morrà col corpo. La ragione si eserciterà nei limiti e secondo le leggi dell'animalità; quindi il sensismo e la negazione del Vero, del Buono, del Bello, del dovere e del diritto.

cipii costitutivi proprii dell'essenza umana, lo spirito ed il corpo, ma altresì il loro giusto rapporto, vale a dire il primato dello spirito, che è persona, e la subordinazione del corpo, che è personale.

Lo studio dell'essenza umana sta tutto quanto racchiuso nella definizione, che abbiamo dato dell'uomo, siccome nel suo proprio germe. Spiegando quella definizione e svolgendola ne' suoi elementi si viene a formare la teorica dell'essenza umana. Ora l'essenza umana, quale l'abbiamo definita, ci presenta tre grandi aspetti, sotto cui vuol essere contemplata, e sono la persona, l'organismo corporeo ed il loro rapporto.

Capitolo I.

La persona umana.

La persona ha la sua propria sede nella parte razionale e più nobile dell'essere umano, che viene denominata spirito o mente; epperò la persona va definita una sostanza individua dotata di mente, ossia una mente sussistente in se stessa. Ora la mente, sede della persona, è essenzialmente costituita di virtù intellettiva, e di attività volontaria, ossia è una sostanza, che congiunge in sè la virtù di pensare e di conoscere, e la virtù di volere e di operare: quindi noi la studieremo brevemente nell'uno e nell'altro di questi due suoi attributi costitutivi.

Art. I.

La virtù intellettiva della mente.

La persona umana mercè la virtù intellettiva della mente pensa e conosce se stessa, e pensa e conosce un mondo di cose da essa distinte e diverse. In quanto la persona pensa e conosce se stessa si ha quella specie di conoscenza, che dicesi coscienza di sè; in quanto pensa e conosce cose da essa diverse ed estrinseche, si ha quell'altra specie di conoscenza, che dicesi conoscenza esteriore.

L'umana persona, mediante la virtù di pensare e di conoscere, che le è propria, si ripiega sopra di sè e si riconosce e sa di essere una sostanza distinta da tutte le altre. Questo atto con cui la persona raccogliendosi in sè si intende, e riconosce l'umanità della specie, a cui appartiene, ed afferma la sua individualità col vocabolo *io*, è la coscienza. Di qui si rileva facilmente quale gran divario vi corra tra la coscienza personale propria dell'uomo e la coscienza volgarmente attribuita agli animali. Il bruto sente se medesimo come individuo, ma non possiede la coscienza di sè come specie, ossia non riconosce in sè l'essenza specifica dell'animalità, perchè non è capace di concetti astratti, quali sono quelli di specie e di genere. Esso ha un certo quale accorgimento della sua positura locale, e dei corpi, che gli stanno presenti, ma ignora il posto che gli spetta nel sistema universale degli esseri, e la sua finale destinazione, perchè non giunge a distinguere le diverse nature e le essenze specifiche delle cose, mentre la coscienza personale dell'uomo si solleva fin là.

Definita così la coscienza di sè, discendiamo ai particolari, che essa ci afferma, e che costituiscono il suo compiuto oggetto. Per poco che altri discenda dentro di sè ed interroghi se medesimo, tosto avverte una varietà di sentimenti e di affetti, di pensieri e di desiderii, di propositi e di voleri, che si succedono e si incalzano senza posa e lo tengono in continuo moto nella veglia e nel sonno, nello stato sano e nella malattia, in ogni momento della sua esistenza. Ecco già qui una prima affermazione della coscienza, la moltiplicità dei fenomeni interni o cangiamenti, a cui soggiace il nostro essere.

In secondo luogo io sono consapevole, che tutti questi cangiamenti appartengono a me, succedono nel mio essere, sono miei. Essi sono molteplici e diversi; ma io sono un solo ed identico, sono il centro unico, in cui vanno a raccogliersi ed unificarsi: essi non appartengono a più persone, ma ad una sola. Sono io, che provo sentimenti ed affetti, e sono pur io, che formo i tali pensieri e desiderii, i tali propositi e voleri. La coscienza adunque mi afferma l'unità del mio essere, l'unità della mia persona, espressa dal vocabolo *io*.

Ancora, la persona umana per ciò appunto che possiede unità di essere ed individualità tutta sua ed incomunicabile, per questo vive in se stessa, vive una vita sua propria, intima e distinta, che tutta si svolge nel santuario della coscienza, dove nessun altro occhio può penetrare, tranne l'occhio onniveggente di Dio, dove nessun tiranno può far violenza, perchè quivi negli intimi penetrali ognuno può pensare quello che gli talenta, può rivolgere i suoi affetti e le sue simpatie dove gli garba, può volere e deliberare quanto gli va a genio. La vita intima, propria ed individuale è adunque la terza affermazione della coscienza. Se non che la persona umana non vive soltanto in sè e dentro di sè, ma altresì fuori di sè: essa è consapevole di vivere non in un deserto isolamento, e per così dire nel vuoto, bensì in rapporto colla realtà esteriore, da cui attinge il suo vital nutrimento, in rapporto col mondo fisico, co' suoi simili, con Dio. La coscienza adunque mi afferma, che vivo non solo una vita propria ed intima, ma altresì una vita comune ed esteriore, una vita collettiva e sociale. Così la coscienza personale pronunzia quattro grandi affermazioni, e sono: 1° la moltiplicità de' cangiamenti, che in me avvengono; 2° l'unità indivisibile del mio essere, dell'*io;* 3° la mia vita intima, propria, individuale; 4° la mia vita esterna, comune, relativa e sociale. Ora ognuna di queste affermazioni contiene nel suo seno problemi, che s'impongono alla mente, nel risolvere i quali si adopera e si travaglia tutta quanta la scienza antropologica. Accenniamoli senza più.

Io son fatto consapevole, che in me si avvicenda una moltiplicità di cangiamenti, di fenomeni, di modificazioni, che importano perciò delle potenze, da cui derivino. Ora quali e quante sono queste diverse potenze, da cui si svolgono gli atti ed i mutamenti miei? Qual'è la natura propria e l'operare diverso di ciascheduna? Quando comincia il loro sviluppo e da quali leggi è governato? Come si modificano ed influiscono le une sull'operare delle altre nel loro vicendevole compenetramento?

Evvi in me unità di essere, ossia un supremo principio, in

cui va a raccogliersi e concentrarsi tutto quello che io penso, sento e voglio. Ciò posto, io domando: 1° Donde mi venne questo mio essere? 2° Che cosa è questo mio essere? 3° Dove va questo mio essere? In altri termini qual è la sua origine, quale la sua natura, quale il fine suo?

Donde mi venne questo mio essere? In qual modo cominciò ad esistere e per virtù di chi? Sono io figlio della materia universale o di un essere supremo, intelligente? Che cosa è mai questo mio essere? È spirito? È materia? È un composto dell'uno e dell'altra? Dove va questo mio essere? A quale scopo è ordinato? Esisto forse per caso, per fatalità ignota di eventi, senza un vero perchè? Se esisto per uno scopo, qual'è la meta finale a cui sono rivolto? Si compie esso tutto quanto nella vita presente o si estende in una vita futura? Ed in questo secondo caso, come si concilia il fine temporaneo della vita col fine oltremondano? — Infine la coscienza mi ha affermato che io vivo una duplice vita, cioè vivo in me, nell'intimo del mio essere, e vivo fuori di me in rapporto col mondo esterno e colla società. Quindi sorge questo problema: Come si concilia la mia vita intima colla mia vita esteriore? Se mi sono entrambe necessarie, se l'una non va sacrificata all'altra, in qual modo si ottiene la loro armonia? Come potrò convivere cogli altri esseri esteriori, partecipare alle loro tante vicende, trovarmi involto nel vortice di tanti avvenimenti fisici e sociali, e tuttavia conservare intatta la mia vita intima, l'individualità mia? — Ecco una serie di problemi, che spuntano dalle quattro affermazioni della coscienza, e che l'antropologia è chiamata a risolvere.

La coscienza riveste diverse forme, secondo i diversi aspetti, sotto i quali si riguarda. Abbiamo testè veduto, che l'uomo è consapevole di vivere una comunanza di vita co' proprii simili, la quale costituisce il sociale consorzio. Di qui una prima specie di coscienza, che si denomina appunto coscienza sociale. Però non bisogna intenderla nel senso che essa così venga appellata, perchè sia la coscienza, che la società ha di se stessa, no: la coscienza di sua natura è sempre individuale, appartiene cioè all'*io* individuo: la coscienza sociale perciò è la

coscienza, che ha ciascuno di noi di vivere co' proprii simili e di stringere con essi diverse guise di convivenza umana. In secondo luogo l'uomo è consapevole interiormente dell'onestà o della disonestà di certe determinate azioni, perchè raffrontandole colla legge morale, di cui ha una intuizione naturale, le scorge ad essa conformi o disformi. È questa la coscienza del dovere, ossia la coscienza morale. Ma il dovere è inseparabile dal diritto, essendochè se l'uomo ha il dovere di adempiere quanto la legge morale gli prescrive per il proprio perfezionamento, per ciò stesso ha il diritto di esigere dagli altri che non lo impediscano nel conseguire la sua perfezione. Quindi accanto alla coscienza del dovere, o morale, vi ha la coscienza del diritto, ossia giuridica; e siccome il dovere ed il diritto sono due termini correlativi ed inseparabili, così la coscienza morale e la giuridica vicendevolmente si sorreggono e si rinforzano. Ma il diritto ed il dovere essendo fondati sull'ordine dell'universo e però importando un Essere supremo ordinatore, ne consegue che l'uomo è pur consapevole di dipendere da questo Essere, è consapevole di essere una persona finita, che non basta a sè sola, è consapevole insomma di trovarsi in intimo rapporto con Dio; questa consapevolezza dicesi coscienza religiosa.

La nostra vita scorre nel tempo, passando per una serie continua di cangiamenti, di cui gli uni già sono avvenuti, altri avvengono in questo momento, altri avverranno in avvenire. Io sono consapevole di quel, che sono, di quello, che fui, di quello, che potrò essere. Onde si vede, che la coscienza ha una necessaria attinenza col tempo e riunisce per così dire in un sol punto la ricordanza del nostro passato, l'intuizione del nostro presente, il presentimento del nostro avvenire. Mercè la coscienza il nostro spirito si riconosce personalmente identico e sostanzialmente lo stesso in tutti i periodi della sua esistenza. La forza del tempo imprime sicuramente traccie profonde nel corso della nostra vita psicologica, e le successive età dell'infanzia, dell'adolescenza, della virilità e della vecchiaia introducono gravissime modificazioni nell'anima nostra; ma lo spirito pur passando dalle credenze religiose

all'ateismo, da un vivere integro ed illibato alla scostumatezza ed alla licenza, dall'ignoranza al sapere, è conscio di non essere diventato un altro io, un'altra persona, bensì di conservare la sua individualità singolare, senza di cui rimarrebbe inesplicabile il suo passare dall'uno all'altro stato. Dante pone in bocca a Francesca da Rimini le commoventi parole: « Nessun maggior dolore che ricordarsi del tempo felice nella miseria; » parole, che non avrebbero senso di sorta tolta la coscienza dell'identità personale. Sorretto dalla coscienza lo spirito interrogando le sue rimembranze fa la storia del suo passato, scrive le pagine della sua vita intima, ed abbiamo la *Vita nuova* di Dante, le *Confessioni* di S. Agostino e di Rousseau; e di qui pure hanno origine i romanzi di genere psicologico, quali il *Werther* del Göethe, le *Ultime lettere di Jacopo Ortis* del Foscolo.

Avevamo avvertito, che la persona umana mercè la sua virtù intellettiva conosce se medesima ossia ha la coscienza di sè, e conosce altresì un mondo di cose, che non sono lei, ossia possiede una conoscenza esteriore. Della prima abbiamo già tenuto discorso: rimane a toccare della seconda.

L'oggetto della conoscenza esteriore spazia assai più ampiamente che quello della coscienza, essendochè sotto il nome di universo conoscibile esterno si viene a significare tutto, che esista diverso da noi, sia esso reale o possibile, finito od infinito, materiato od incorporeo, sostanza o proprietà. Però fra gli esseri svariatissimi e senza numero, che si presentano al nostro pensiero, regna un mirabile ordine gerarchico, per cui essi appariscono distribuiti in alcune classi supreme, distinte l'una dall'altra per natura, eppure formanti un immenso sistema.

Noi conosciamo una pluralità di sostanze materiali, parte inanimate ed inorganiche, parte organate e vive: ed a quelle particolari, che stanno disseminate sopra la faccia della terra, o colpiscono i nostri sensi, aggiungiamo col pensiero altre infinite, che popolano gli spazii senza misura, e tutte quante le componiamo in un solo sterminato sistema, che è il cosmo sensibile. Di rincontro a questo mondo fisico della natura vediamo sussistere il mondo soprassensibile degli spiriti, che vivono ordinati ad immortale consorzio nelle divine regioni

del Vero, del Bello e del Buono. E questi due opposti mondi della materia e dello spirito ci appariscono poi insieme congiunti in una terza classe di esseri, gli uomini, la cui unità personale è una sintesi, ed una vivente armonia della mente e del corpo. Però siccome questo triplice mondo dei corpi, degli spiriti e degli uomini è finito, così esso solleva la mente ad un Essere infinito, che sia di essi tutti la ragione suprema ed il principio universale della loro armonia.

Questa grande ampiezza della conoscenza esteriore conferisce alla mente un carattere singolare, che pone un sommo divario tra le persone e le cose, tra gli esseri intelligenti e gli irragionevoli, il carattere dell'universalità. Gli oggetti corporei sono per necessità di natura rinserrati in un punto del tempo e dello spazio, donde non è loro dato di uscire. Per contro la mente si solleva a concepire l'ordine dell'universo, è presente a tutti gli esseri, percorre tutti i tempi e luoghi. Alla sua volta la coscienza di sè mantiene vivo quel sentimento della nostra individualità personale, che accompagna il nostro ragionevole operare. Quindi mentre la coscienza personale costituisce il fondamento proprio di quella scienza rilevantissima, che è l'antropologia, la conoscenza esteriore è la radice ed il centro di tutta quella svariatissima classe di scienze speciali, che trattano degli esseri da noi diversi.

Art. II.

L'attività volontaria della mente.

Alla virtù di pensare e di conoscere, propria della mente ossia della persona, fa necessaria corrispondenza la virtù di volere e di operare, che è altro attributo essenziale della mente stessa; e siccome la virtù intellettiva si manifesta come conoscenza della realtà nostra propria, o coscienza personale, e come conoscenza della realtà esteriore da noi diversa, così l'attività volontaria, secondochè si esercita o sopra di noi stessi, o sul mondo esteriore, si manifesta come dominio di sè, e come dominio sulla realtà esterna. La coscienza di sè ed il dominio di sè fanno parte della nostra vita intima indi-

viduale, mentre la conoscenza esteriore ed il dominio sul mondo esterno riguardano la nostra vita esteriore e sociale.

Il dominio di sè è il possedere se medesimo proprio della persona, la quale appartiene a se stessa e non ad altri, è arbitra delle proprie sorti e governasi da sè imprimendo un determinato indirizzo alla sua vita pratica, subordinando i sensi e gli istinti inferiori alla norma della retta ragione, moderando l'esercizio delle potenze e fisiche e spirituali e dirigendolo al fine universale comune a tutti gli uomini e ad un tempo al fine particolare proprio di sè come soggetto individuo e singolare. Il dominio poi della persona sul mondo esteriore risiede nel padroneggiare la natura fisica ed esercitare l'attività nostra sulla società, attuando e realizzando fuori di sè le idee del Bello, dell'utile, del Buono, del giusto, del divino nel mondo estetico ed economico dell'arte, nel mondo morale della virtù, nel mondo giuridico dello Stato, nel mondo spirituale della religione.

L'attività volontaria è il fondamento del carattere, e quando ha raggiunto la sua forma più perfetta, costituisce la libertà dello spirito. Questa suprema libertà della persona è il germe e la radice di tutte le altre guise della libertà umana, quali sono la libertà morale, la libertà religiosa o di coscienza, la libertà della stampa, dell'insegnamento e della parola, la libertà di associazione, la libertà economica, civile, sociale e politica. Il materialismo, che niega la libertà dello spirito confondendolo colla necessitata materia, distrugge per ciò stesso l'intimo fondamento di tutte le altre guise di libertà, e quando venisse incarnato nella vita pratica, ricondurrebbe la società alla più inaudita barbarie.

La virtù intellettiva e l'attività volontaria, questi due essenziali attributi della mente sin qui esaminati, sono fra di loro collegate da un vincolo armonizzatore nell'unità della persona. Il pensiero è naturalmente ordinato all'azione, la conoscenza è lume direttivo della volontà. L'attività volontaria non illuminata dalla luce dell'intelligenza personale, è volontà cieca ed inconsapevole di sè, del proprio operare e del fine, a cui mira; ed una volontà siffatta non può costituire il dominio

personale di noi stessi. La vita umana non vuol essere nè una sterile contemplazione, nè un operare cieco ed istintivo, ma deve contemperare ad armonia il pensiero e l'azione, il conoscere ed il volere. « Natura nos (scrisse Seneca nel *De otio sapientis*) ad utrumque genuit, et contemplationi et actioni; » e nel volere ed operare conformemente a quel, che si pensa e si conosce, risiede il fondamento del carattere.

Capitolo II.

Il corpo umano.

Mente e corpo sono i due elementi supremi, onde consta l'essenza umana; ed ora dobbiamo procedere allo studio del secondo di essi elementi. Lasciando alla fisiologia, all'anatomia ed alle scienze mediche in generale il còmpito di porgere una compiuta e profonda conoscenza del corpo umano riguardato sotto tutti i suoi particolari aspetti, noi lo contempleremo qui nel suo insieme organico, tantochè ne apparisca la sua intima corrispondenza collo spirito, che dentro vi dimora e che per suo mezzo spiega al di fuori l'attività sua.

Il corpo umano ci si manifesta quale il più perfetto lavoro, a cui sia giunta la natura fisica nelle sue manifestazioni, l'organismo più svariato, più armonico e stnpendo, che compendia in una potente unità tutti gli organismi parziali sparsi fra le differenti specie animali, i quali trovano perciò in esso il loro tipo supremo, la loro spiegazione finale.

Nella sua sintetica unità il corpo umano aduna tre distinte classi o serie di sistemi organici, corrispondenti alla sua triplice vita, la vegetativa, la motiva e la sensitiva. È noto, che appellasi organo una parte determinata del corpo costrutta in guisa da adempiere qualche funzione della vita, come l'occhio per il senso della vista. Due o più organi insieme cospiranti ad una funzione complessa, come i nervi, le ossa, i muscoli per il movimento animale, costituiscono un sistema di organi. Due o più sistemi, insieme ordinati ad adempire un complesso di

funzioni, come i sistemi digerente, nutritivo e respiratorio, fanno una serie o classe di sistemi.

Ciò posto, la prima serie di sistemi, onde emerge l'umano organismo, comprende il digestivo, il nutritivo, il respiratorio, ordinati alla conservazione della vita corporea, denominata vita vegetativa, perchè anche i vegetali sono forniti della virtù di conservare il loro organismo. Organi del sistema digestivo sono l'esofago, lo stomaco e gli intestini, i quali decomponendo e trasformando il cibo preparano e lavorano quella sostanza fluida, che ripara la perdita degli elementi vitali. Gli organi, onde si compone il sistema nutritivo, sono i vasi, ossia le vene, ed il cuore, che spinge per le varie parti del corpo il sangue, onde esso si nutre. Organi del sistema respirativo sono i polmoni, che mediante il respiro dell'aria atmoferisca rinnovano il sangue conservandogli la sua forza nutritiva e vivificante. I sistemi della seconda serie hanno per iscopo di tener in continuo moto l'attività delle forze corporee, sicchè la vita non si ristagni od illanguidisca in una fatale inerzia, e si partiscono in sistema osseo, muscolare e nervoso, essendochè le ossa, i muscoli ed i nervi sono gli organi del moto corporeo. Infine i sistemi della terza serie hanno per ufficio di accogliere mercè i nervi sensorii le impressioni del mondo esterno e trasmetterli al cervello, e mediante questo all'anima; condizione necessaria al fenomeno della sensazione animale. Essi hanno per organi loro proprii (oltre il cervello ed i nervi) l'occhio, l'orecchio, le nari, la lingua e la cute.

È poi meritevole di molta considerazione la viva corrispondenza, che esiste tra tutti questi organi del corpo umano e l'anima con esso congiunta. Basti all'uopo notare, che l'attività del pensare scema nell'atto, in cui gli organi della digestione adempiono la loro funzione, la quale viene poi impedita dall'intenso meditare, ed è per contro favoreggiata da una regolare occupazione; che lo stato morboso dello stomaco, degli intestini, del fegato e della milza inclina l'anima alla malinconia ed allo scoraggiamento, mentre l'allegrezza e la giovialità dello spirito esercitano su questi organi e sulle

loro funzioni una benefica influenza; che i sentimenti di letizia o di tristezza, di speranza o di timore, di amore o di odio si ripercuotono nel cuore, il quale a tenore di essi batte ora celere e forte, ora lento e debole, e tal fiata arresta per qualche istante il suo moto sotto il peso di un violento dolore, e che insieme col cuore anche il sangue si risente diversamente secondo i diversi sentimenti dell'anima.

Il mirabile e potente organismo proprio del corpo umano gli conferisce speciali prerogative, per cui sovrasta in eccellenza a tutti gli organismi delle specie animali anche più elevate. La prestanza del nostro corpo appare anzitutto dalla sua figura esterna diritta e dalla sua posizione verticale, che manifesta l'impero dell'uomo su tutta la natura. La configurazione del suo capo è il tipo d'ogni bellezza corporea, non essendovi animale, che abbia l'angolo facciale così prossimo al retto come l'uomo. Il suo volto ha un'espressione singolare d'intelligenza e di amore, e riverbera, quasi nitido specchio, il mondo interiore dell'anima. Le braccia e le mani sono lì pronte ai cenni della volontà, e l'organo vocale articolando in guise svariatissime la parola si fa nobile interprete del pensiero. La struttura e la flessibilità della mano dimostrano l'attitudine artistica, che le è propria, e provano, in sentenza di Anassagora, che l'uomo è dotato di mente (1). Aggiungasi, che i diversi organi del nostro corpo per la compiuta integrità ed armonia dei loro sistemi, e segnatamente quelli dei sensi esterni, lo rendono mirabilmente adatto ad accogliere tutte le impressioni della circostante natura mercè una fittissima rete di nervi, che dal cervello e dalla midolla spinale si diramano e s'insinuano sino alle più piccole parti dell'organismo. Di qui deriva la sua altissima idoneità alla vita. Infatti

(1) A questo proposito scrisse Elvezio, che la differenza di struttura tra le nostre mani e le zampe degli animali li priva dell'industria necessaria a maneggiare qualche strumento ed a fare alcuna delle scoperte, che suppongono la mano, ed in siffatta differenza ripose ogni divario tra l'uomo ed il bruto: ma egli non avvertiva, che per maneggiare uno strumento occorre averlo prima costrutto, e che a costrurlo non basta la mano sola, ma ci vuole la mente, e nessun bruto ha mai saputo costrurne uno qualsiasi.

l'uomo egli solo è animale cosmopolita, cittadino di tutto il mondo, capace di sostenere una pressione atmosferica dalla più leggiera alla più pesante, di tollerare la privazione del sonno e del riposo, del cibo e della bevanda, di vivere sotto qualunque temperatura, dai 40 gradi di calore nella zona torrida ai 40 gradi di freddo nelle regioni glaciali, mentre le piante ed i bruti vivono circoscritti ad una zona propria della loro specie.

Capitolo III.

Rapporto tra la mente ed il corpo.

Fin qui abbiamo studiati l'uno separatamente dall'altro i due elementi integrali dell' essenza umana, la mente ed il corpo. Ora conviene indagare il rapporto, che fra essi intercede, essendochè nell' uomo non sono punto separati, bensì congiunti in guisa da formare un tutto solo. Questo rapporto è duplice, cioè di distinzione e di unione, e può essere formolato così: la mente ed il corpo nell'uomo sono specificamente distinti e personalmente uniti. Vediamo adunque questa distinzione di specie e questa unione di persona.

La mente ed il corpo si distinguono essenzialmente in virtù dei seguenti caratteri:

1° La mente possiede unità di semplicità, ossia è una sostanza semplice ed una, indivisibile, immateriale. La coscienza infatti ci attesta, che quell'io, il quale in noi sente, è quel medesimo, che pensa e vuole. Se il principio pensante fosse composto di parti, non potrebbe fare il benchè menomo giudizio, e dire ad es.: questo tappeto è nero, perchè a formare questo giudizio occorre, che quel principio, che pensa al tappeto, sia quel medesimo, che pensa al color nero. Per contro il corpo non è semplice ed uno, ma composto di parti poste le une fuor delle altre.

2° La mente possiede la coscienza di sè, e quindi ha la virtù di ripiegarsi e raccogliersi sopra se stessa, di compe-

netrare se medesima, appunto perchè è semplice ed una. Il corpo invece non può raccogliersi tutto quanto in sè, come in un punto semplicissimo, perchè composto di parti estrinseche le une alle altre, che si escludono, ossia è impenetrabile.

3° La mente in grazia della sua virtù intellettiva possiede l'universalità, per cui si mette in rapporto con tutta la realtà esteriore, anche remota di tempo e di luogo. Il corpo è ristretto ad un solo punto del tempo e dello spazio.

4° La mente insieme colla coscienza di sè possiede il dominio di sè; il corpo è dominato dalle sue forze intrinseche.

5° La mente possiede l'identità personale, per cui è sempre sostanzialmente la stessa in ogni periodo della sua esistenza. Il corpo rinnova continuamente le sue molecole, sicchè in poco tempo tutta la sua sostanza è cangiata.

6° La mente non ha un termine fisso ed irremovibile, a cui si arresti la sua perfettibilità, come davanti alle colonne di Ercole. Il corpo umano giunto al periodo della virilità ha raggiunto il massimo sviluppo del suo organismo, e non progredisce più oltre, anzi declina e volge al suo dissolvimento.

Aggiungasi la lotta tra la mente ed il corpo, tra lo spirito e la materia, tra le aspirazioni morali e gli istinti animali; lotta, che rimarrebbe inesplicabile, se mente e corpo fossero un'unica e medesima sostanza.

Questa distinzione specifica tra la mente ed il corpo nell'uomo non toglie che amendue si congiungano insieme a formare una sola persona, un solo essere. Ecco l'unione personale. Però questa unione non è un'identità tale, che la mente ed il corpo si confondano insieme, ma essi conservano ciascuno la propria natura specifica: la mente obbedisce alle leggi della ragione, il corpo alle leggi della natura fisica e dell'animalità. I fatti provano sino all'evidenza, che queste due sostanze, pur mantenendosi distinte ed inconfusibili, esercitano l'una sull'altra una vicendevole azione e reazione. Infatti basta qui avvertire in generale, che il corpo col mezzo dell'età, del sesso, del temperamento, del cibo, del clima, delle stagioni, delle malattie, della solitudine campestre esercita un reale influsso sull'anima e questa alla sua volta mercè

l'attenzione, l'amor della gloria, del Bello e del Vero, le idee dominanti, il timore, la speranza, le passioni da cui è dominata, modifica il corpo, atteggiandone diversamente lo sguardo, la voce, il sembiante, il portamento e determinandone tal fiata le buone o tristi condizioni igieniche. In particolare poi l'organismo fisico, e segnatamente il sistema nervoso cerebrale concorre allo sviluppo dell'intelligenza, la quale mercè il sussidio degli organi sensitivi assorge a quell'ordine di cognizioni che dobbiamo al ministero de' sensi (1). A tutti poi è noto, quale organo poderoso di progresso scientifico e sociale sia il linguaggio articolato, che pure torna impossibile senza lo strumento corporeo.

Concludiamo il sin qui detto. L'uomo è un soggetto individuo, che possiede congiunti in unità di persona una mente ed un corpo, per cui si pone in rapporto di conoscenza e di attività volontaria con se stesso e con la realtà esteriore.

---

(1) I materialisti confondono il sistema nervoso cerebrale colla intelligenza mentre esso non è che una condizione dell' esercizio del pensiero. Contro il materialista, che attribuisce al cervello la potenza produttiva del pensiero, opponiamo le seguenti osservazioni: 1° Iddio pensa, sebbene non sia di certo dotato nè di cervello ne di organi corporei. 2° L'anatomia più esatta non ha potuto riconoscere veruna sensibil differenza tra il cervello de' più grandi genii e quello degli uomini sani più ordinari. 3° Si vedon uomini ingegnosissimi con gli emisferi del cervello poco voluminosi, e uomini stupidi con grosse ed omeriche teste. 4° Il cervello anche il meglio conformato si associa talvolta colla fatuità e coll'ignoranza, e si sono trovati sanissimi i cervelli di pazzi e di furiosi. 5° Si videro ragazzi d'intelligenza straordinaria, eppur tenerissimi di età e gracilissimi per fisica costituzione; altri poi prodigiosamente sviluppati nelle forze fisiche, la cui intelligenza non sorpassava l'ordinaria portata dell'infanzia. Nè giova il dire che la materia od un organo corporeo può perfezionarsi al segno da acquistar la facoltà di pensare; poichè quando tale materia avrà raggiunto il sommo di perfezione ed il suo più compiuto organismo, o ritiene ancora le sue proprietà costitutive, la sua essenza primitiva ed originaria, o no: nel primo caso non potrà acquistar il pensiero, perchè questo importa unità di semplicità, di cui va priva la materia, nel secondo caso (dato pure che le essenze fossero mutabili) non è più materia, essendo diventata un'entità semplice, indivisibile, spirituale. Aggiungasi che il pensiero umano non si arresta al finito ed al presente, ma si solleva al concetto dell'infinito, dell'universale; cosa a cui non giunge verun organo corporeo.

PARTE SECONDA

LA VITA UMANA.

Concetto generale della vita umana.

È verità evidente, che noi tutti apparteniamo alla specie umana, perchè abbiamo comune l'essenza dell'umanità, ed è pure un fatto incontrastabile, che l'essenza umana si sviluppa e si manifesta attiva in ciascuno di noi, perchè siamo realtà viventi. E generalmente parlando gli individui viventi appartengono a tale o tal'altra specie, perchè la loro specifica essenza si rivela al di fuori sotto queste o quelle altre forme. Ora lo svolgimento o manifestazione esteriore dell'essenza umana costituisce appunto la vita umana: questa ha sua radice in quella, e rende così ragione del trapasso, che facciamo dalla prima parte dell'antropologia alla seconda, mostrando l'intimo nesso, che le congiunge.

In motu vita, dice un antico adagio : la vita in generale è attività, la quale si svolge da un principio interiore all'essere vivente e mira al fine proprio del medesimo. Epperò a definire la vita umana basterà dichiarare di che guisa sia questa attività e come si eserciti, val quanto dire che essa corrisponde alla natura mentale propria dell'uomo. Diremo adunque, che la vita umana è l'attività dell'uomo, che svolge liberamente nel tempo la sua intima essenza colla coscienza della sua suprema destinazione.

La vita umana presenta diverse forme e differentemente si distingue secondo i diversi aspetti, sotto cui viene contem-

plata. Considerata riguardo alle sue specie, e più propriamente alla dualità di sostanze, mente e corpo, onde l'uomo si elementa, si divide in vita mentale propria dello spirito, ed in vita fisica propria del corpo, specificamente distinte, eppure intimamente unite. La vita umana scorre nel tempo ed ha una durata: sotto questo riguardo abbiamo la vita presente o tellurica, e la vita futura od oltremondana. La vita presente o temporanea presenta quattro altre forme particolari, corrispondenti alle quattro successive età della nostra esistenza, cioè la infantile o puerile, la giovanile, la virile e la senile, aventi ciascuna caratteri distintivi, ma tutte connesse dal vincolo di continuità. L'esistenza poi della vita oltremondana, oltre di essere una credenza universale e costante del genere umano, ha la sua ragion d'essere nell'essenza medesima del nostro spirito, di cui già abbiamo segnati i caratteri distintivi (pag. 43). La mente non conosce la morte, la persona rimane indestruttibile: la vita di un essere personale è suscettiva di tale perfezionamento da non potersi rinchiudere nella cerchia di questo spazio e nei limiti di questo tempo. Infine considerata la vita umana in riguardo al soggetto, cioè all'uomo, si specifica in vita intima o propria ed in vita esteriore o sociale, in maschile e femminile. La vita intima risiede nella coscienza di sè e nel dominio di sè, la esteriore nella conoscenza esteriore e nel dominio sul mondo esterno.

Capitolo I.

De' fenomeni interni e delle potenze in generale.

La vita è moto, ossia cangiamento, è un passare continuo da un modo di esistere ad un altro, un modificare noi stessi ed essere modificati. Il nostro essere non permane mai immobile neppure un solo istante nel medesimo stato. L'intelligenza nostra si muove di pensiero in pensiero, apprendendo ora un oggetto, ora un altro, ed anche quando sembra fissa

ed immobile nella medesima idea, la viene disaminando ora sotto l'uno, ora sotto l'altro aspetto. Anche i nostri sentimenti e voleri cangiano di continuo, sia col mutare il proprio oggetto, sia col crescere o scemare di intensità e di energia. Ora questi cangiamenti continui del nostro essere costituiscono i fenomeni della vita umana. Assorgiamo anzitutto al concetto di fenomeno in generale per discendere poscia a quella specie di fenomeni, in cui risiede la vita psicologica, raccoglierli in classi ed enumerarne le leggi. Noi ci troviamo qui in un campo, che non ci viene contrastato dagli avversari della filosofia spiritualistica, essendochè anch'essi i positivisti ed i materialisti ammettono l'esistenza di fenomeni interni e psicologici, sebbene discordino poi dai filosofi nel ricercarne le supreme spiegazioni riconoscendoli siccome il limite e l'oggetto unico della scienza. Fenomeno in generale, stando alla greca etimologia del vocabolo, è apparizione, ossia quanto ci apparisce nella sostanza o nella vita di un essere, ogni mutamento, che in esso avvenga. La vita cosmica della natura esterna presenta allo sguardo dell'osservatore una sterminata varietà di fenomeni, dai più ordinarii ai più sorprendenti, che traggono a sè la mente del dotto, eccitano la fantasia del poeta, colpiscono la curiosità dell'uomo volgare. Ma se ci raccogliamo nel mondo interiore dell'anima ed interroghiamo noi stessi, ci si presentano alla nostra considerazione fenomeni non meno svariati e sorprendenti di quelli del mondo esteriore, ma di ben altra natura ed assai più gravi e rilevanti, ma per ciò stesso di ben più arduo comprendimento.

L'uomo vive una duplice vita, l'una propria del corpo, l'altra della mente : di qui i fenomeni della vita umana vengono a distribuirsi in due grandi classi corrispondenti. Facendoci dalla prima di queste due supreme categorie, occorre avvertire, che il corpo presenta una suddivisione di tre specie di fenomeni : gli uni sono meramente meccanici, cioè relativi alla parte anatomica ed inorganica del corpo umano, e si riscontrano altresì nel mondo inorganico esteriore, come il movimento locale, le composizioni e scomposizioni chimiche,

le attrazioni e le ripulsioni; gli altri sono fisiologici vegetativi, come la respirazione, la digestione; gli ultimi sono essenzialmente animali, come le sensazioni di piacere e dolore meramente corporee, i movimenti istintivi, le percezioni sensitive degli oggetti esterni. Tutte e tre queste specie di fenomeni relativi al corpo nostro non sono esclusivamente proprii della vita umana, ma si riscontrano altresì nei corpi inorganici ed animati, che compongono il mondo esterno.

Venendo alla seconda categoria di fenomeni, a quelli cioè, che si riferiscono alla vita della mente, essi si appellano propriamente psicologici, e consistono in tutte quelle modificazioni e cangiamenti, che avvengono nell'anima. Essi sono tutti quanti riducibili a tre distinte specie, che sono le affezioni, i pensieri, le volizioni. Qualunque siasi fenomeno psicologico attestato dalla coscienza od è: 1° un fatto affettivo, cioè una modificazione piacevole o dolorosa provata dall'anima e conseguentemente da essa cercata od avversata; o 2° un fatto intellettivo, cioè un pensiero, come sarebbe il giudicare, il riflettere, il ragionare; o 3° un fatto volitivo, come un proposito deliberato, una scelta fra due o più beni fatta con coscienza e libero arbitrio, una risoluzione intrapresa per uno scopo determinato. Sentire, intendere e volere, ecco tutta la vita psicologica.

Queste due categorie di fenomeni hanno caratteri loro proprii, per cui si differenziano, come si distinguono nell'umano composto il corpo e la mente. I fenomeni corporei meccanici si riducono tutti quanti ad un movimento nello spazio, epperò vanno soggetti al calcolo, alla divisibilità, alla misura, alla configurazione, mentre l'intendere ed il volere non sono nè estesi, nè divisibili, nè mensurabili, nè figurabili. Anche gli altri fenomeni, che si riferiscono alla vita vegetativa ed animale del corpo, essenzialmente si differenziano dai psicologici. Questo divario apparisce anzi tutto dall'intrinseca differenza, che intercede fra le leggi psicologiche direttive del pensare e del volere, e le leggi fisiologiche direttive dell'organismo corporeo. Dite a tal uomo, che abbia ragione di credervi: vedete là gendarmi, che vengono ad arrestarvi, ed

eccolo svignarsela in un batter d'occhio; mentre se pronunciate le medesime parole a chi si tenga sicuro del fatto suo, se ne rimarrà lì senza muovere un passo. Come spiegare tal fatto colle sole leggi dell'acustica e della fisiologia? Secondariamente i fenomeni fisiologici non possono nè percepirsi nè osservarsi altramente che col mezzo dei sensi fisici esterni, mentre i fenomeni psicologici sfuggono del tutto all'apprensiva de' nostri sensi corporei ed alla portata dei più sottili strumenti meccanici, e non si rivelano che alla coscienza. Però distinzione non significa separazione. Le diverse classi di fenomeni finquì enumerate, malgrado la loro differenza, non si escludono, ma si compenetrano insieme ed esercitano una vicendevole influenza. I fenomeni meccanici rientrano nei fisiologici e ne sono una necessaria condizione, ed alla loro volta i fenomeni psicologici ed i fisiologici si mantengono inseparabili e si modificano a vicenda.

Sebbene i fenomeni interni, singolarmente presi, siano essenzialmente incostanti e passeggieri, tuttavia considerati nel loro insieme si compiono in un modo costante e regolare, val quanto dire secondo certe leggi determinate, che sono l'associazione, la successione, la simultaneità, la correlazione. Io ricevo un'impressione da una macchina locomotiva una prima volta, poi una seconda volta, una terza e via via: tutte queste impressioni omogenee, ma numericamente diverse, si associano insieme, si fissano e si consolidano nell'umano soggetto. Anche i fenomeni eterogenei sono governati dalla legge di associazione. Così si associano in me la visione di un luogo e la percezione del fatto ivi accaduto, l'immagine di un oggetto ed il vocabolo, con cui è denominato, il pensiero di un effetto con quello della sua cagione. I fenomeni interni avvengono nel tempo, gli uni prima e gli altri dopo, i semplici precedono i complessi ed i composti, i precedenti sono la condizione e talvolta la cagione dei susseguenti, le volizioni presuppongono le intellezioni, le astrazioni sono precedute dalle intuizioni: è questa la legge di successione. Io assisto alla rappresentazione teatrale di un dramma: veggo la folla degli spettatori, gli addobbi e gli ornamenti

delle scene: odo la voce degli attori, il suono della musica, gli applausi del pubblico; intendo l'oggetto del dramma, e col pensiero seguo il suo svolgimento, me ne interesso e provo una varietà di impressioni: tutte queste svariate sensazioni e sentimenti e pensieri spuntano insieme nel medesimo tempo nel mio animo, e sono così governati dalla legge di simultaneità o coesistenza. Infine i fenomeni interni mostrano una corrispondenza fra di loro e si modificano vicendevolmente: le sensazioni ed i pensieri si corrispondono: una riflessione profonda ci impedisce di vedere e di udire gli oggetti circostanti: una meditazione scientifica troppo protratta cagiona una sensazione dolorosa al capo: ecco la legge di correlazione.

Come gli effetti importano una cagione, che li produca, così i fenomeni interni esigono potenze, da cui derivino ed in cui abbiano la loro ragione di essere. Se io ho concepito un pensiero, ho formato un ragionamento, ho provato un piacere od un dolore, ho intrapresa una risoluzione, forza è ammettere che io posso, ossia ho la potenza di pensare, di ragionare, di sentire, di risolvermi a qualche operazione. Così i fenomeni non solo ci conducono logicamente alle potenze, ma ad un tempo ce ne porgono il concetto definitivo. E veramente se i fenomeni non istanno senza le potenze, e se consistono in cangiamenti o modificazioni che avvengono nell'anima, diremo adunque, che le potenze sono le forze ed attività originarie, per cui l'anima è il principio de' fatti interni, od anche le virtù od attitudini, che essa ha di modificare se stessa e di essere modificata da forze estrinseche. E di qui sorge tosto una prima classificazione delle potenze in attive e passive: mercè le prime l'anima modifica se stessa ed il proprio organismo corporeo, mercè le seconde è modificata da altre forze, che non sono lei stessa. Ma avvi un'altra classificazione assai più rilevante e veramente capitale, dedotta dalle tre speciali classi di fenomeni psicologici, i quali distinguendosi in affezioni, in pensieri ed in volizioni, ci conducono ad ammettere tre supreme e primarie potenze corrispondenti, che sono la sensività, l'intelligenza, la volontà.

Queste tre potenze dell'anima umana sono essenzialmente distinte l'una dall'altra, irreducibili e tutte e tre primitive e fondamentali allo stesso modo, per la stessa ragione, per cui si distinguono le tre classi di fenomeni psicologici, a cui esse corrispondono. Il provare un'affezione o gradevole o molesta, non è certamente la stessa cosa che il pensare ad essa od il volerla. Il pensare ad un piacere o ad un dolore altra volta sentito non è un provarlo di fatto. Volere la scienza e la felicità non significa punto essere scienziati o felici. Se adunque le affezioni, i pensieri, le volizioni sono tre classi distinte di fenomeni, consegue che le potenze corrispondenti sono anch'esse distinte. Questa medesima distinzione si rileva altresì dalla diversità dell'oggetto proprio di ciascheduno. La sensitività ha per termine l'affezione o piacevole o molesta; l'intelligenza ha per oggetto il Vero, ossia la conoscenza delle cose quali realmente sono in se stesse, e non quali appariscono meramente ai sensi; la volontà ha per oggetto il Buono, ossia il giusto e l'onesto.

Capitolo II.

Delle potenze umane in particolare.

Art. I.

della sensitività.

La sensitività è la potenza od il principio delle affezioni. Sviluppiamo questo concetto. Le affezioni sono impressioni sentite dall'anima, le quali potendo essere o favorevoli allo sviluppo della nostra vita, conformi alle nostre aspirazioni, o contrarie al nostro buon essere, prendono forma di piacere o di dolore. Sentire, pigliando questo vocabolo nel senso suo più elevato, è un godere od un soffrire. Io stavo aspettando l'arrivo di una persona cara e lungamente desiderata: essa è giunta: io sento la sua presenza: il mio cuore si apre alla gioia: ecco una specie di affezione, che ha forma di piacere.

Entro in un carcere, dove riveggo un amico che langue vittima di un dispotismo politico: io soffro con lui; ecco un'affezione, che ha forma di dolore. Ancora, non sì tosto l'anima ha provato un'affezione gradevole o molesta, che spiega un'attività, la quale si manifesta come tendenza verso la prima, come avversione riguardo alla seconda. Alla presenza di un oggetto, che vi cagiona una buona impressione, l'anima spinta da secreta virtù si muove verso di esso con una tendenza, che varia secondo la maggiore o minore vivacità dell'impressione dalla semplice velleità del capriccio sino al trasporto impetuoso della passione. Il contrario avviene in presenza di un oggetto spiacevole o disgustoso. Così le affezioni gradevoli o moleste spingono all'azione, epperò si manifestano sotto forma di inclinazioni, di istinti, di desiderii ed appetiti. Di qui ne discende come corollario la seguente definizione assai più esplicita della prima: La sensitività è quella potenza primitiva, per cui il soggetto umano prova affezioni, e tende ad esse, se piacevoli, le avversa se dolorose. Da questa definizione si scorge, che la sensitività si esercita in due guise, che costituiscono le sue funzioni, il senso e l'istinto.

§ I. — *Del senso.*

Dicesi senso quella funzione della sensitività, per cui l'anima prova affezioni, le quali potendo essere cagionate o da oggetti corporei o da oggetti immateriali, lo specificano in fisico ed in spirituale. Dal senso fisico originano le sensazioni, dallo spirituale i sentimenti. Queste due sorta di affezioni sono essenzialmente distinte ed inconfondibili, sebbene si succedano e si compenetrino insieme. Altro è la sensazione di un odore, altro il sentimento della generosità e del perdono. Io rivolgo ad una persona una parola pungente, uno sguardo sprezzante accompagnato da un sorriso sardonico. Quella mia parola è un suono articolato, che ferisce l'orecchio di quell'uomo, il mio sguardo colpisce il suo occhio, i suoi nervi acustici ed ottici vengono fortemente eccitati e la loro scossa si propaga sino al cervello. Sin qui non abbiamo che sensazioni mera-

mente animali. Intanto che cosa succede? Nel mio detto mordace, nel mio riso sardonico egli vede un insulto al suo onore, e si desta nell'animo suo un sentimento di offesa accompagnato da un sentimento di vendetta. Questi sentimenti, sebbene succedano alle sensazioni accennate, non possono essere stati cagionati da esse (che in tal caso l'effetto sarebbe maggiore della causa), epperò ne rimangono essenzialmente distinte. Ciò non toglie, che e sensazioni e sentimenti abbiano fra di loro un vincolo di congiunzione e di reciproca influenza. A ragion d'esempio le sensazioni della vista e dell'udito sono condizioni pel sentimento estetico e con esso si compenetrano. Alla loro volta i sentimenti dell'anima anche più nobili ed elevati si riflettono e si ripercuotono nell'organismo corporeo suscitandovi sensazioni. Così il sentimento del pudore offeso porta un flusso di sangue al viso e lo imporpora.

Ora esaminiamo più da presso le sensazioni, poi i sentimenti. Riguardate in generale, esse sono modificazioni o piacevoli o penose, prodotte nell'anima da cagioni corporee o materiali. Se le sensazioni, che l'anima prova, sono prodotte dal proprio corpo, con cui è naturalmente congiunta, si dicono interne; e tali sono le sensazioni particolari della fame, della sete, della stanchezza, della febbre, di una parte inferma del corpo: tale è anche la sensazione generale della vita sparsa in tutto quanto il nostro organismo. Quelle sensazioni invece, che l'anima prova, cagionate dai corpi esterni operanti sul nostro, diconsi sensazioni esterne. Ho detto *corpi esterni operanti sul nostro*, perchè l'anima non sente direttamente ed immediatamente i corpi esterni in se stessi, bensì li sente a condizione ed in quanto agiscono su certe parti determinate del nostro corpo, dette perciò organi, perchè sono foggiate in modo particolare adatto a ricevere le loro impressioni. Tali sono l'occhio, l'orecchio, le nari, la lingua, la cute, i quali specificano le sensazioni esterne nei cinque sensi della vista, dell'udito, dell'odorato, del gusto, del tatto.

Ma qui sommamente importa di fare una distinzione. Non bisogna confondere l'impressione cagionata da un corpo esterno

sul nostro colla sensazione, che vi succede, e quindi un senso coll'organo suo corrispondente, per es. la vista coll'occhio. L'organo di un senso appartiene al corpo, mentre il senso appartiene all'anima, come pure l'impressione è una condizione della sensazione, ma non è la sensazione. Quando un essere già non fosse di sua natura sensitivo, nessuna impressione, che egli riceva da un oggetto esteriore, per quanto energica e potente, potrà mai diventare sensazione. Vediamo adunque di non incorrere in un equivoco: il senso fisico non si appella con tal nome, perchè sia proprietà del corpo, ma perchè l'anima sente mercè l'organismo.

I sentimenti sono affezioni gradevoli o moleste prodotte da cagioni immateriali. Il prigioniero che esce di carcere, sente la gioia della libertà: il tristo, che ha tradito l'amico, sente il rimorso del tradimento: ecco esempi di sentimenti. Potendo essi essere considerati sia in riguardo all'oggetto, cui si riferiscono, sia rispetto al soggetto umano, in cui si svolgono, vengono così a distribuirsi in due grandi categorie corrispondenti. Sotto il primo riguardo il sentimento si specifica in intellettivo, in estetico ed in morale, secondochè ha per oggetto il Vero, il Bello, il Buono; in personale, in sociale ed in religioso, secondochè l'anima sente se stessa, o le anime altrui, o Dio. È cosa di fatto, che la verità cercata cagiona un senso di compiacimento, se scoperta, di pena nel caso contrario. Così pure quando il nostro sguardo si posa su qualche bellezza o della natura o dell'arte, se ne prova una emozione gradevole assai superiore ai diletti materiali del senso fisico. Parimenti l'anima soavemente si compiace e si esalta allorquando scorge qualche atto o suo proprio od altrui, nel quale il giusto abbia trionfato sull'utile, come per lo contrario si rattrista, se vede la santa idea del dovere sacrificata a qualche ignobil passione. L'anima non solo sente il Vero, il Bello, il Buono, ma possiede altresì il sentimento continuo e permanente di se medesima, ossia della personalità sua, essendochè essa si compiace della vita sua propria, e del libero esercizio delle sue potenze, e mostrasi lieta ogni qualvolta riesce a perfezionarle e condurle ad un alto segno di sviluppo. Col sentimento personale

di se medesimo sta congiunto il sentimento sociale, che ha per oggetto i nostri simili e si manifesta sotto forma di simpatia. Infine sopra tutte queste specie di sentimenti si solleva il sentimento religioso, che ha per oggetto lo Spirito infinito. L'esistenza e la natura del sentimento divino ci è rivelata e chiarita dall'imperfezione e dalla limitazione inerente a tutte le altre specie di sentimenti fin qui enumerati. È cosa di fatto, che la vita sensitiva dell'anima non si esaurisce e non raggiunge il sommo del suo sviluppo nè nel sentimento, che essa ha di sè medesima e delle anime altrui, nè nello speciale senso del Vero, del Bello e del Buono. In fondo a tutte queste particolari affezioni il soggetto umano sente sempre un alcunchè, che limita le sue gioie, nè gli consente di riposare beato in un pieno appagamento di sè, prova dentro di sè un vuoto, che non può essere adempiuto se non dall'Essere infinito.

Considerati in riguardo al soggetto, che li prova, i sentimenti presentano una intensità ed una durata. Rispetto all'intensità o forza essi possono essere vivaci o fievoli, e quindi fortificanti o debilitanti, secondochè favoriscono lo sviluppo dell'attività umana o lo deprimono. L'intensità poi ammette diversi gradi progressivi, quali sono la semplice emozione gradevole, la gioia, l'entusiasmo e l'estasi se si tratta di sentimenti piacevoli, il disagio, la pena, il dolore, la tristezza, la melanconia, la disperazione riguardo ai sentimenti spiacevoli. La durata distingue i sentimenti in passeggieri o fugaci, ed in costanti o permanenti. Alloraquando un sentimento accoppia in sè un certo grado di forza ed un certo grado di costanza, per guisa che l' intensità e la durata si mantengano fra loro in equilibrio, esso prende nome e forma di affetto, il quale poi se trasmoda, diventa passione; epperò dell'affetto e della passione si dànno tante specie, quante sono quelle del sentimento. Che se l'intensità e la durata di un sentimento trascendono certi confini, allora si mostrano fra di loro in ragione inversa. Quanto più un sentimento è intenso e forte, tanto meno è durevole. Un dolore dell'anima oltremodo gagliardo ed eccessivo, se presto non si calma, finisce in una catastrofe, e non trova parola che lo significhi.

Abbiamo testè avvertito, che l'affetto degenera in passione, ogni qual volta diventa intemperante a segno da turbare l'equilibrio tra le umane potenze e farle deviare dal loro naturale cammino. Il medesimo è a dirsi de' sentimenti, i quali possono venire alterati, siccome quelli, che sono implicati in tutte le vicende psicologiche dell'umano soggetto. Così il sentimento del vero può degenerare nell'illusione, in cui si scambia l'apparenza colla realtà, il sentimento morale nell'utilitarismo o nel misticismo esagerato, il sentimento personale o di noi stessi in egoismo, il sociale ne' due estremi della misantropia e del socialismo, il religioso nella superstizione, l'entusiasmo nel fanatismo, la melanconia nella disperazione, l'estasi nell'allucinazione.

§ II. — *Dell'istinto.*

Le sensazioni ed i sentimenti suscitati in noi dalla presenza di un oggetto o dalla sua immagine eccitano l'attività dell'anima e la muovono ad operare a tenore del piacere o della pena che essa ne ha provato. Quindi accanto al senso si sveglia e si muove l'istinto, seconda funzione della sensitività, della quale ora ci tocca fare parola.

Gli atti propriamenti istintivi sono un impulso spontaneo della natura, per cui essenzialmente si distinguono da quelli, che si fanno preceduti dalla riflessione e dalla libera volontà. A ragion d'esempio, se camminando m'incontra di perdere l'equilibrio e sto per cadere, in sull'istante mi adopero per ristabilirlo e stendo le braccia per provvedere alle conseguenze della caduta senza riflettere più che tanto o deliberare intorno al caso. È adunque istinto, un naturale impulso, che anteriormente ad ogni consapevole riflessione o deliberato proposito ci porta ad azioni determinate dalle affezioni piacevoli o penose, ed ordinate alla conservazione ed al perfezionamento del nostro essere.

La natura non procede a caso nel suo operare, epperciò non invano ci ha forniti di istinto, bensì allo scopo di conservare e perfezionare la nostra esistenza. Quindi considerato in ri-

guardo al fine l'istinto si distingue in conservativo e perfezionativo. L'istinto conservativo ci porta a tutti quegli atti, che essendo di loro natura complicati e frequenti e repentini, sfuggono alle considerazioni della riflessione ed alle deliberazioni della volontà, ma pure tornano necessarii a mantenere la nostra esistenza e rassicurarla contro i tanti pericoli, che la minacciano. Esso non si affievolisce coll'avanzare dell'età e col progredire della riflessione, ma si rafforza col tempo e si mantiene tenace contro l'orrore naturale della morte. L'istinto perfezionativo mira a procacciare tutti quei beni che rendono prospera ed agiata la vita: ad esso debbono il loro primo impulso le scienze umane in generale e le discipline sperimentali in particolare, le arti meccaniche e liberali, le scoperte e le invenzioni economiche ed industriali, tutte insomma le migliorìe della vita fisica e mentale, tutto l'incremento della civiltà. I bruti sono destituiti di istinto perfezionativo, perchè non illuminati dalla luce della ragione girano e rigirano sempre nella medesima cerchia facendo e rifacendo meccanicamente i loro lavori, mentre l'uomo fornito di mente rivolta all'infinito perfeziona sotto svariatissime e sempre nuove forme il suo essere.

Considerato in riguardo alle due sostanze dell'umano composto, il corpo e lo spirito, l'istinto si specifica in animale e spirituale. L'istinto animale ci è comune coi bruti, e riveste diverse forme secondo i diversi uffizi, che adempie in ordine alla vita corporea. Esso prende nome di istinto alimentare, se ci porta a ricercare nel mondo esteriore le sostanze nutritive ed assimilarle coll' organismo corporeo rigettando le perniciose. Così gli uccelli rifiutano istintivamente un nutrimento vegetale che loro tornasse funesto guidati in ciò dal solo senso dell'odorato, mentre le api vanno spontaneamente raccogliendo il polline dei fiori e ne succhiano il miele. Si denomina istinto di appropriazione od acquisitivo se porta l'uomo ed il bruto ad impadronirsi di quegli oggetti esterni, che tornano necessarii alla vita; ed allorquando questi oggetti, che ci siamo appropriati, vengono adoperati per provvedere alle esigenze della vita, l'istinto dicesi costruttivo, od

istinto al lavoro, quale si manifesta nei nidi degli uccelli, nelle tele degli aragni, nei bozzoli dei filugelli, nelle conchiglie marine, e più ancora nei casolari idraulici dei castori e negli alveari delle api. L'istinto alimentare tien vivo il nostro organismo, l'istinto acquisitivo ci fornisce di oggetti esteriori e li fa nostri propri, l'istinto costruttivo li lavora acconciandoli ai nostri bisogni; ma il nostro organismo, i nostri oggetti, le nostre abitazioni, i nostri lavori sono di continuo minacciati da forze nemiche. Di qui l'istinto alla lotta, il quale si manifesta come aggressivo e come difensivo. Le api combattono fino alla morte per la loro muraglia di cera, e l'aquila difende non solo la propria abitazione, ma una certa regione circostante, che si è appropriata. Tutte le forme dell'istinto animale fin qui enumerate, quali sono l'alimentare, l'acquisitivo, il costruttivo, il difensivo ed aggressivo, importano come loro condizione e sussidio l'esercizio della facoltà motrice, ossia l' uso regolare della attività nervosa e muscolare. Di qui una quinta forma dell' istinto animale, detto istinto motore, cioè l'ingenita tendenza, che ci porta a dispiegare l'attività propria de' nervi e de' muscoli mercè il movimento delle membra, tendenza che si manifesta sin dalla prima infanzia.

L'istinto animale, di cui abbiamo parlato fin qui, ci è comune coi bruti, i quali si sentono anch'essi naturalmente sospinti al nutrimento, all'appropriazione, al lavoro, alla lotta, all' esercizio della forza motrice. Però nei bruti esso si sviluppa in una cerchia assai ristretta, precisa e ben determinata, mentre nell'uomo, che è fornito di ragione e di libertà, esso diventa capace di assai più ampia azione e può venire elevato ad uno scopo ben più sublime. Così l'istinto alimentare illuminato dalla riflessione si trasforma in arte gastronomica, l'istinto acquisitivo in arte economica ed in proprietà giuridica, l'istinto al lavoro nelle arti meccaniche e liberali, l'istinto alla lotta nell' arte della guerra, l'istinto del moto nell'arte della danza, della mimica e della ginnastica.

Dall'istinto animale passiamo all'istinto spirituale. Entrambi appartengono al soggetto umano, ma l'uno dipende essenzial-

mente dalle funzioni dell'organismo corporeo, epperò si muove all' atto senza verun bisogno di conoscenze razionali, l'altro ha suo fondamento nella mente ed è illustrato dal lume della ragione. Esso provvede alle esigenze proprie dello spirito, epperò si distingue in intellettivo, in estetico ed in morale, essendochè lo spirito tende per natura al Vero, al Bello, al Buono. L'istinto intellettivo si manifesta da prima sotto forma di curiosità, la quale spinge la mente a conoscere le cose quante più può, a ricercare il perchè delle medesime, nè mai si appaga, ma sempre ci porta a nuove conoscenze.

Una delle forme, sotto cui si manifesta l' istinto intellettivo, è la credenza, ossia la tendenza, che ci porta a ritenere per vero quel che ci viene dall'autorevole parola altrui. La credenza, del pari che la curiosità, si manifesta vivissima nei fanciulli per una provvida disposizione della natura, essendochè l'istruzione della prima età della vita, inizio e fondamento di tutta la coltura umana, tornerebbe impossibile, se il giovinetto alunno si rimanesse dallo aggiustar fede al maestro, perchè non possiede le prove razionali di quanto gli si viene insegnando. È antico quanto sapiente adagio, che « *Discentem oportet credere* ». La credenza istintiva di cui discorriamo, se è ampia, pronta e necessaria nell'infanzia, non viene meno del tutto anche nelle altre età della vita. Innumerevoli sono le contingenze della vita, in cui operiamo appoggiati all' autorevole parola altrui. Anche nel culto della scienza e nell'ordine del sapere il dotto ed il pensatore non possono all' intutto passarsi dell' autorità insegnante. Poichè l'enciclopedia umana è cresciuta a tanta ampiezza, che nessuna mente individuale vale ad abbracciarla tutta quanta, ma è costretta ad applicarsi ad una sola determinata disciplina, lasciando da banda le altre. Rimane adunque, che egli accolga per via di dogmatica autorità i teoremi dimostrati dai cultori delle altre discipline e li tenga per veri senza saperli dimostrare.

Non meno vivo è l'istinto estetico, il quale ci porta a vagheggiare il Bello della natura ed a riprodurlo nel campo dell'arte. Il fanciullo già esso stesso mostrasi voglioso di avere

sott'occhio e contemplare oggetti che presentino belle forme, grazioso atteggiamento, animazione di vita. L'istinto morale ci muove ad attuare nella vita pratica le idee del giusto e dell'onesto. Esso è l'eco della legge morale, che segna un limite alle nostre voglie ed alle nostre passioni, ne divieta ogni atto che ci avvilisca come offensivo del rispetto dovuto alla dignità della persona umana.

L'uomo possiede un corpo organico, per cui vive in rapporto col mondo corporeo circostante, e possiede uno spirito, per cui vive in rapporto cogli altri esseri personali intelligenti e liberi. Egli è naturalmente portato verso il mondo corporeo esterno, ossia il cosmo sensibile, e verso il mondo intelligente e personale, epperò l'istinto considerato riguardo all'oggetto si specifica in cosmico e personale. In virtù dell'istinto cosmico noi ci sentiamo tratti verso la natura esteriore, che ci accoglie nel suo seno, ci rallegra e ci anima colla sua vita e col suo moto; e quando rimaniamo privi del suo aspetto, gittati in fondo ad un carcere oscuro e solitario, o da lunga malattia inchiodati in un letto fra quattro pareti, allora è che ci sentiamo tormentati dal desiderio di rivedere l'aperta campagna e le vaghezze della natura.

Venendo all' istinto della seconda specie esso si distingue in individuale, sociale e religioso, secondochè ha per oggetto la nostra persona propria, o le persone dei nostri simili, o la personalità dell' Essere infinito. Ciascun uomo prova un potente, irresistibile impulso a mantenere la libertà della sua persona, a seguire la propria vocazione scegliendo quel genere di vita, a cui natura il chiama, e per opposto prova un invincibil aborrimento per la schiavitù. Accanto a questo istinto individuale, che ci trae a mantenere la nostra libertà personale e la nostra vita propria, sta la spontanea tendenza ad espanderci nel mondo sociale, a ritemprarci nelle fervide correnti della vita comune, a convivere coi nostri simili. La solitudine è morte per l'uomo; e fra le tante pene sancite dalla giustizia umana nessuna ve ne ha tanto tormentosa, quanto il *sistema penitenziario* dell' isolamento assoluto.

L'istinto sociale distinguesi da un lato in istinto di egua-

glianza e di imitazione, dall'altro in istinto di superiorità e di comando. Ogni uomo desidera che in lui siano riconosciuti quei diritti supremi, i quali la natura ha concesso a tutti, desidera che la legge valga anche per lui quanto vale per gli altri, e detesta l'ingiusto privilegio. L'istinto è questo di eguaglianza, il quale genera quello di imitazione. L'istinto imitativo ci trae a riprodurre e ripetere alcune azioni somiglievoli a quelle che si sono vedute operare dagli altri, senzachè cerchiamo di renderci ragione dei motivi, che vi ci conducono, e del modo con cui vanno ripetute. Potentissimo è questo istinto nei fanciulli, i quali ricopiano le inflessioni della voce, i gesti, gli atteggiamenti di coloro che li circondano. Su questo istinto è fondata la potenza della moda e l'efficacia dell'esempio, il quale talvolta diventa un vero contagio (1). L'istinto della superiorità e del comando si fonda sulla gradazione di capacità e di attitudini, per cui evvi nella società chi primeggia e chi sottostà, chi comanda e chi obbedisce. L'istinto della superiorità opera in tutti gli ordini della convivenza sociale dal fanciullo, che cerca di vincere i compagni nelle loro prove, alla nazione, che si adopera a primeggiare sulle altre in questa o quell'altra forma dell'umano progresso. L'istinto poi del comando non viene dall'arbitrio, o dal caso, o dalla forza, ma dalla ragione e dalla natura, la quale chiamando l'uomo alla società, lo chiama ad un tempo all'ordine, che è fondamento della società, nè si dà ordine senza un legislatore autorevole, che comanda e sudditi che obbediscono. Compimento e ragion suprema di tutte queste specie di istinti è l'istinto religioso, la cui esistenza è un fatto, che sta registrato nella storia di tutte le genti e barbare e civili, e perpetuamente si avvera nei singoli uomini e dotti ed incolti, in tutte le età della vita umana, epperò mostra di avere il suo fondamento e la sua ragione nella stessa natura umana.

(1) La *Rivista de' corsi scientifici* (P. I, pag. 227) narra la storia di una sentinella, che si bruciò il cervello in un casotto, e che ogni sentinella, la quale vi entrava di guardia, ripeteva il tristissimo caso, tantochè per troncare il fatale esempio fu giuocoforza distruggere nelle fiamme il malaugurato ricovero.

Art. II.

dell' intelligenza.

L'intelligenza è il principio o la potenza de' pensieri e delle cognizioni, come la sensitività è il principio o la potenza delle affezioni. Mercè la sensitività l'anima riceve in sè le impressioni dell'universo ed è modificata dall'azione di esso; mercè l'intelligenza l'universo conoscibile non esercita veruna azione sull'anima, non produce in essa un intrinseco cangiamento, bensì le sta presente, ed essa lo apprende e lo contempla quale di fatto esiste. L'intelligenza adunque è la potenza di pensare e di conoscere le cose nella loro realtà oggettiva, ossia quali sono in se medesime, epperò si diversifica essenzialmente dal senso fisico, il quale percepisce le cose non quali sono effettivamente in se stesse, bensì nella loro mera apparenza, e propriamente dalle loro mutabili impressioni. Considerata in tutto il processo del suo sviluppo, l'intelligenza umana presenta tre diverse guise di operare, che costituiscono le sue funzioni. Dapprima essa pensa e conosce un oggetto in modo vago e confuso, poi lo considera nella moltiplicità de' suoi elementi, nella varietà de' suoi aspetti, infine lo contempla nella sua distinta e chiara integrità. Quindi abbiamo dell'intelligenza tre principali funzioni, che sono l'intuizione, la riflessione, la speculazione.

§ I. — *Dell'intuizione.*

Chiamasi intuizione quella funzione dell'intelligenza, per cui si pensa e si conosce un oggetto nel suo indistinto insieme. Gli oggetti, che cadono sotto la nostra intuizione, appartengono altri al mondo sensibile esterno, altri al mondo interiore dell'anima, altri al mondo delle cose soprassensibili ed assolute. Quindi l'intuizione si specifica in percezione, coscienza e ragione.

La percezione, di cui qui parliamo, è una funzione sensitiva ed intellettiva ad un tempo; sensitiva, in quanto che abbi-

sogna de' sensi fisici esterni pel suo esercizio, intellettiva in quanto che è dessa l'intelligenza, che mercè lo strumento dei sensi e dell'organismo corporeo percepisce la realtà degli oggetti sensibili esterni. Nei bruti la percezione è meramente sensitiva: essi percepiscono i corpi esterni quali appariscono ai loro sensi fisici e secondo le impressioni, che ne ricevono, mentre nell'uomo la percezione sensitiva si congiunge colla intellettiva, ed apprende gli oggetti corporei esterni nella loro realtà. Essa adunque risiede nell'apprendere mercè i sensi fisici il mondo esterno della natura, ed ha per oggetto gli esseri corporei nella loro individua sostanzialità e nelle loro qualità sensibili. Esiste fuori di noi il mondo dei corpi colle loro qualità materiali: esistono nel nostro corpo organi acconciamente conformati e rivestiti di nervi, che si diramano dal cervello e dai gangli: gli oggetti esterni operano sui nostri organi sensorii, i quali ne rimangono modificati insieme coi nervi comunicanti col cervello: avvenuta questa mutazione organica, comunemente appellata impressione, si sentono e si percepiscono le corrispondenti qualità degli oggetti corporei esterni.

Le nostre percezioni sensitive si differenziano e compongono classi diverse secondo gli organi ed i sensi corporei, che accolgono le impressioni del mondo esteriore. La vista, l'udito, il tatto, il gusto e l'olfatto danno luogo a cinque classi corrispondenti di percezioni sensitive. Il senso visivo eccelle sovra tutti gli altri, siccome quello, che ci mostra tanta e svariata parte del mondo esterno, quanta non cade sotto l'apprensiva di verun altro. Esso ha per oggetto suo proprio la luce, mercè la quale ci informa del posto, che un corpo occupa nello spazio rispetto agli altri, della sua distanza, della grandezza, della forma e figura geometrica, del movimento, del colorito, di cui è tinto. Altro senso, anch'esso ministro di peregrine notizie all'intelligenza, è l'udito, mercè cui percepiamo il suono non solo nella sua monotona realtà, ma altresì nelle gradazioni della sua intensità e nella varietà delle sue forme dal rumore al rimbombo, dalla risuonanza e dall'eco alle inflessioni della voce umana. La vista e l'udito sono sensi eminen-

temente estetici, siccome quelli, che tornano necessarii al sentimento ed alla contemplazione del Bello. Il senso del tatto è sparso per tutta la superficie del corpo, ma ha sua sede speciale nelle estremità interne della mano, colla quale palpando un corpo ne rileviamo l'estensione e la grandezza, la resistenza ed il peso, la figura e la mobilità, il molle ed il duro, lo scabro ed il liscio, il solido ed il liquido. Oltre di questo suo particolare uffizio esso è ordinato a confermare le nozioni acquistate per mezzo degli altri, ed anche a rettificarle. Il gusto e l'odorato ci fanno avvertiti delle qualità, che dipendono dall'interna composizione dei corpi, quali sono i sapori e gli odori, e per l'uomo, che è fornito di potenze superiori, essi sono assai meno importanti che pei bruti, i quali non vivono altra vita che la vegetativa e la animale. Giova ancora avvertire, che i sensi nostri ci forniscono percezioni comuni oltre le proprie di ciascheduno, quali sono ad esempio quelle dell'estensione di un corpo, del posto, che occupa, della sua rotondità e mobilità; qualità, che si percepiscono con entrambi i sensi della vista e del tatto.

Indicato l'oggetto proprio di ciascuno de' cinque sensi e le sue percezioni corrispondenti, giova ora riguardarli nei loro particolari rapporti e ragguagliarli fra di loro. Fra le varie qualità proprie di un oggetto esterno sonvene alcune, le quali sebbene di natura identica possono tuttavia essere percepite da due sensi diversi. Abbiasi presente a mo' d'esempio una palla: colla vista io percepisco il suo colore, col tatto della mano la sua pesantezza; ma sebbene la vista non valga ad avvertire il peso, nè il tatto a rilevare il colore, tuttavia entrambi questi sensi percepiscono l'estensione di quella palla, il posto che occupa nello spazio, la rotondità e la mobilità. Nè soltanto i nostri sensi posseggono percezioni comuni oltre le proprie di ciascheduno, ma le stesse molteplici qualità coesistenti nel medesimo corpo, quantunque differenti l'una dall'altra, hanno tuttavia delle intime corrispondenze e sono collegate da vincoli speciali, per cui l'una importa la presenza dell'altra: il peso d'un corpo ad esempio si collega colla sua gravitazione, il suo movimento esige una forza, che

vinca la sua resistenza, il colore è inseparabile dalla estensione. Di che consegue, che i sensi percettivi possono surrogarsi mutuamente, adempiere l'uno i difetti dell'altro, prestarsi vicendevole sussidio ; ed è qui la ragione, che spiega l'educazione di un cieco o di un sordo, la quale si giova di altri sensi, che suppliscano a quello che manca a fine di procacciare all'alunno le corrispondenti percezioni. Il senso del tatto conferma le nozioni acquistate per mezzo degli altri sensi, o le rettifica se fallaci, mentre esso è per lo più verace.

L'anima mercè le funzioni dell'intelligenza, quali sono la riflessione, l'astrazione, la generalizzazione, il ragionamento, la memoria, moltiplica quelle percezioni, le raffronta, le distingue e le chiarisce, discerne l'apparenza dalla sostanza, le illusioni ottiche ed acustiche dalla realtà, si eleva alle idee astratte e generali di spazio e di tempo, di gravità e di moto, si provvede di istrumenti acconci a scrutare e sperimentar la natura e giunge così a costrurre quel vasto e meraviglioso ordine dell'umano sapere, che abbraccia tutte le scienze naturali. E non senza perchè ho detto, che le percezioni sensitive sono i rudimenti del nostro sapere intorno l'universo materiale esterno, giacchè sonvi altri mondi, alla cui conoscenza non si giunge col solo mezzo dei sensi fisici per quantunque si suppongano sviluppati ed aiutati da potenze superiori: non tutte quante le nostre idee rampollano dai sensi fisici esterni: si lavori col pensiero quanto si vuole sulle percezioni meramente sensitive, che hanno per oggetto le qualità della materia, e non si riuscirà mai a cavarne fuori le idee diametralmente opposte di spirito, di verità, di diritto.

Percepito coi sensi fisici un oggetto corporeo esterno, noi ce ne formiamo l'immagine, la quale rimane nell'anima, poi si riproduce e ci ripresenta l'oggetto corporeo medesimo anche nella sua assenza, tenendone per così dire le veci. È questa la facoltà denominata fantasia o immaginazione animale, perchè ci è comune coi bruti come la percezione meramente sensitiva, che la precede e la determina. Finchè queste due facoltà si svolgono nella cerchia della pura sensitività animale, apprendono gli oggetti meramente corporei

e quali appariscono nella loro esistenza particolare, non già nella loro natura specifica ed universale; quindi e le percezioni animali e le immagini corrispondenti non sono cognizioni intellettuali e pensieri, sebbene ne forniscano i materiali. Vedere un fiore particolare in un dato luogo, di una data forma e di un dato colore, od immaginarcelo, ciò non è ancora pensare e conoscere il fiore in genere ne' suoi specifici elementi, averne il concetto, l'idea. Questo concetto è opera dell'intelligenza, la quale, percepiti ed immaginati più fiori singolari, lascia da banda le particolarità accidentali di ciascheduno e concepisce le qualità essenziali comuni a tutti. Così l'immaginazione si collega coll'intelligenza, e diventa funzione intellettiva come la percezione sensitiva. Queste due facoltà hanno comune l'oggetto, cui si riferiscono, con questo divario però, che nella percezione sensitiva l'oggetto corporeo è presente ai sensi, mentre nella immaginazione è assente. Accade talfiata che i fantasmi si riproducono in modo così vivo da eguagliare in forza le stesse percezioni precedenti ed indurci a credere che sia diffatti presente ai sensi l'oggetto immaginato: di qui l'origine di certe illusioni ottiche e della notturna paura nei fanciulli. Le immagini degli oggetti lontani già percepiti altra volta, si associano insieme in mille strane maniere nello stato di sonno, e danno così origine al sogno animale e psicologico.

Abbiamo appellata la fantasia facoltà rappresentatrice degli oggetti assenti. Le rappresentazioni degli oggetti esterni altra volta percepiti si succedono nell'anima l'una all'altra con un movimento continuo, scomposto, come nel corso di un fiume le onde alle onde. Chi può dirne il numero? Farebbe mestieri noverare ad uno ad uno i singoli oggetti, che ci caddero sotto i sensi in tutti i momenti della nostra vita passata, in tutti i punti dello spazio, dove fummo presenti. Gli oggetti se ne sono iti, chi sa dove, forse distrutti, certo da noi, più o meno remoti di tempo e di spazio, o forse taluni di essi non li rivedremo più mai, come un nido di aquila nelle nostre escursioni alpestri; ma le nostre rappresentazioni rimangono non tutte sicuramente, nè tutte ad un

modo, ma rimangono più o men vive dentro di noi, ed alcune risorgono anche nostro malgrado davanti all'anima, e ci incalzano, ci perseguitano. Di giorno e nello stato di veglia esse si rimescolano insieme colle percezioni vive di oggetti, che ci stanno presenti; nel silenzio della notte, quando la natura non ci parla, quando le porte dei nostri sensi sono chiuse alle impressioni del mondo esterno, noi siamo soli colle nostre rappresentazioni interne, come se il mondo circostante più non esistesse per noi. L'anima non è il teatro, in cui avvengono queste rappresentazioni; non è lo specchio, in cui esse si riflettono, ma è dessa, la osservatrice e la attrice ad un tempo di questo dramma psicologico, è dessa, che ha creato intorno a sè questo mondo fantastico, epperciò si trova raccolta come in casa sua, è intima e presente a se stessa, mentre nella percezione essa è per così dire fuori di sè, rivolta ad oggetti esterni, che non sono lei. In questo suo interiore raccoglimento essa è conscia a sè medesima delle apparizioni fantastiche, in cui è avvolta, e da questa sua coscienza vede spuntare problemi a mano a mano che ricerca le ragioni del mondo rappresentativo da lei creato.

La coscienza spontanea, altra forma dell'intuizione, ha per oggetto sia il nostro essere sostanziale, sia i nostri modi di essere, la realtà cioè del nostro io ed i cangiamenti che in esso avvengono. Mentre la percezione esige l'amminicolo degli organi corporei, che pongano l'anima in rapporto col mondo sensibile esteriore, la coscienza non abbisogna di verun organo speciale per apprendere il mondo interiore dell'anima. Essa fornisce al psicologo quelle prime notizie da cui egli deve pigliare le mosse, e che gli debbono servire di materiali per costruire la propria scienza. Arroge, che le stesse percezioni degli oggetti esterni, quando siano da noi avvertite, diventano fenomeni psicologici e rientrano nel dominio della coscienza. Quindi si fa manifesto il sommo valore e l'autorevolezza indiscutibile della coscienza psicologica, essendochè chi niegasse fede alle sue testimonianze, più non avrebbe fondata ragione di tenersi certo di verun altro fatto qualsiasi.

La ragione ha un carattere assoluto, che essenzialmente distingue l'uomo dal bruto assai più che la percezione e la coscienza. Essa è tal facoltà, che intuisce quanto vi ha di superiore agli esseri finiti, ai fatti particolari, mutabili e contingenti, val quanto dire la realtà assoluta di Dio, che sovrasta a tutte le esistenze finite, ed i principii assoluti ed universali, che sovrastano ai fenomeni relativi e singolari. Mercè il lume di ragione l'uomo intuisce Dio e le verità supreme, che dirigono il suo pensiero e la sua vita operativa. Tali sono gli assiomi, che il tutto è maggiore di una parte, l'effetto importa una cagione, i modi aderiscono ad una sostanza: tali le norme giuridiche e morali: rispetta l'altrui, soccorri il tuo simile, ecc.

Alla ragione, che è la facoltà dei principii, si contrappone l'esperienza, facoltà, che ha per oggetto i fatti. Avuto poi riguardo alla duplice categoria di fatti, gli uni interni o psicologici, i quali si compiono entro di noi, esterni gli altri, l'esperienza viene a specificarsi in interna o senso intimo, ed in esterna, la quale può suddividersi in fisica ed in istorica, secondochè i fatti esterni, in cui essa termina, sono compiuti dalla natura materiale o dall'uomo collettivo e sociale. L'esperienza esterna si giova de' sensi fisici esteriori, l'interna si appoggia alla coscienza. L'abuso di siffatta facoltà intellettiva costituisce l'empirismo, che tiene l'esperienza in conto di unica fonte di cognizioni e si specifica in materialistico, che riduce tutto quanto l'essere a fatti materiali, sensistico, che trae tutto l'intelligibile dal sensibile, psicologico, che la scienza dell'anima costringe nello studio puro ed esclusivo de' fenomeni interni, positivistico, che ripudia siccome impervie all'umana apprensiva le questioni riguardanti l'origine, la natura ed il fine degli esseri e dell'umanità, circoscrivendo la scienza dell'uomo e della natura allo studio dei fatti e delle loro leggi.

L'intelligenza umana essendo finita, ma progressiva, non si sta contenta di un conoscere vago, oscuro e confuso, quale è quello dell'intuizione, ma procede più oltre e fa passo alla riflessione collo scopo di chiarire la notizia primitiva. Anello intermedio tra l'intuizione e la riflessione sta l'attenzione, che

risiede nel rivolgersi consapevole della mente sopra un oggetto già intuito a fine di conoscerlo meglio.

L'attenzione, avuto riguardo al significato etimologico del vocabolo (*attendo, tendo ad*) indica l'atto materiale, con cui volendo esplorare qualche oggetto tangibile, *tendiamo ad* esso la mano. Così pure si suol dire, che tendiamo l'occhio ad un quadro, l'orecchio ad un suono e via via. Ma in senso metafisico e quale qui la intendiamo, attenzione è il rivolgere la mente ad una data idea a fine di renderla chiara e distinta. Ora occorre distinguere due casi ben diversi di attenzione. Talvolta un'idea, un oggetto, ad esempio un dipinto interessante, che ci cada sott'occhio, un canto simpatico, che si senta per via, un rilevante concetto, che ci si presenti alla mente, colpisce l'anima nostra a segno, che essa si rivolge tutta a quell'idea, a quell'oggetto, non più pensando ad altro; essa è attenta, ma in questo caso è l'oggetto esso medesimo, che richiama a sè la nostra attenzione. Altra volta invece fra le nostre idee ne scegliamo una, e sopra di essa, non curando le altre, ci raccogliamo per rischiararla; anche qui l'anima è attenta, ma siamo noi stessi, che vi applichiamo la nostra attenzione; non noi obbediamo alla forza dell'idea, che a sè ne attragga, bensì ad essa comandiamo che rimanga soggetta alla nostra mente. Nel primo caso l'attenzione è inavvertita, spontanea, ed ha per movente la novità o l'interesse inspirato dall'idea o dall'oggetto: noi siamo attratti, ed essa è piuttosto un'occupazione. Nel secondo caso l'attenzione è volontaria, deliberata, ha per movente il bisogno o la necessità, e noi non siamo attratti, ma esercitiamo un'attività. Quindi nell'attenzione spontanea ed interessata noi applichiamo la mente senza provare ostacolo di sorta, o senza sforzarci di superarlo. Per contro nell'attenzione volontaria può presentarsi qualche difficoltà, e ci vuole all'uopo un'energia, uno sforzo della volontà, come incontra al giovane studioso, il quale per progredire negli studi è costretto ad applicare la mente ad idee, che gli sono indifferenti e tal fiata punto simpatiche e fors'anco ribelli alla sua virtù intellettiva. Diremo adunque che l'attenzione volontaria sta nel tenere rac-

colto il pensiero sopra un'idea, ossia è un atto della volontà ordinato a rendere chiara e viva un'idea e seguito per lo più dal conseguimento del fine.

§ II. — *Della riflessione.*

Sussidiata ed avvalorata dall'attenzione, l'intelligenza progredisce dalle tre specie di intuizione or ora esposte a tre specie di riflessione corrispondenti, cioè dalla percezione del mondo sensibile esteriore alla osservazione del medesimo, dalla coscienza spontanea alla coscienza riflessa, dalla ragione alla meditazione. L'intelligenza procede dalla percezione all'osservazione passando per i punti intermedii della fantasia e dell'esperienza; giacchè la fantasia è facoltà rappresentativa degli oggetti corporei assenti già percepiti altra volta, e l'esperienza è la percezione medesima ripetuta ed avvalorata da una varietà di casi. Allo spirito dell'osservazione devono il loro progresso e le loro grandi scoperte le scienze fisiche, chimiche e naturali. Anche i grandi poeti ed artisti, segnatamente Dante e l'Ariosto, si chiariscono profondi osservatori della natura. La coscienza riflessa esige, ad essere coltivata, un profondo raccoglimento dell'anima ed una grande serenità di spirito, e degli studi suoi assai si vantaggia la vita psicologica de' singoli uomini e la vita sociale delle nazioni. La meditazione poi della realtà assoluta e la profonda conoscenza dei supremi principii della ragione sono condizione necessaria al vero progresso dell'osservazione e della coscienza ed all'incremento delle scienze naturali e delle psicologiche discipline.

La riflessione, per conseguire il suo scopo, cioè svolgere e chiarire la cognizione confusa di un oggetto, ha diversi atti da compiere, che sono l'analisi, l'astrazione, la sintesi.

Dicesi analisi quell'atto della mente, con cui l'idea confusa di un oggetto viene risolta nelle singole idee elementari che la compongono. Così ad esempio l'analisi dell'idea d'uomo ci porta a distinguere la sensitività, l'intelligenza e la volontà come altrettanti suoi elementi. L'analisi perchè sia fatta a dovere deve essere completa ed ordinata, abbracciando tutti

gli elementi dell'oggetto secondo le relazioni che hanno fra di loro.

Ottenute per mezzo dell'analisi le varie parti e determinazioni di un oggetto interviene l'astrazione, la quale prende a studiarle ad una ad una, concentrando successivamente la sua attenzione in ciascuna di esse, presa separatamente dalle altre, senza però mai dimenticare che ciascuna parte di un oggetto non deve confondersi coll'oggetto intiero. Ma un tutto qualunque non viene scomposto (analisi), nè separatamente considerato (astrazione) se non per essere di nuovo riunito; locchè è opera della sintesi, con cui si riducono ad unità le singole idee elementari abbracciandole tutte con un solo atto mentale. Anche la sintesi debb' essere completa ed ordinata del pari che l'analisi riunendo tutti e nel medesimo ordine gli elementi che furono scomposti.

Considerata infine nel suo progressivo sviluppo la riflessione esordisce dal giudizio, come dal suo atto più semplice, procede al raziocinio e mira al sistema. Mediante il giudizio si afferma, che ad un oggetto conviene o disconviene un dato tributo, ossia che due idee convengono o discordano tra di loro. Intrecciando insieme due o più giudizi in guisa che l'ultimo derivi dai precedenti, ne emerge il raziocinio. Collegando insieme più raziocinii, che riguardino il medesimo oggetto, se ne ha un sistema di cognizioni.

§ III. — *Della speculazione.*

La speculazione segna il punto più sublime, a cui possa elevarsi l'intelligenza nel suo progressivo sviluppo, essendochè è la facoltà produttrice della scienza, la quale costituisce la più perfetta cognizione possibile di un dato oggetto. Essa fa tesoro di tutte le idee, che la riflessione ha elaborate e svolte dall'intuizione, rende ragione di ciascuna cognizione ottenuta, segna il posto che le spetta in riguardo alle altre e tutte quante le compone insieme in ordine logico armonizzandole in forma di sapere scientifico. Ci basti qui l'averne dato il concetto generale, lasciando alla scienza logica l'ufficio di

spiegarne i singoli atti particolari e dettare le norme, che la devono governare nel suo lavorìo scientifico.

Però la riflessione e la speculazione per compiere il loro ufficio abbisognano di una facoltà sussidiaria, la quale metta per così dire in serbo e renda permanenti e stabili nell'interiorità dello spirito le molteplici cognizioni, che la riflessione va successivamente esplicando dal contenuto dell' intuito, e che costituiscono i materiali della scienza. Questa facoltà sussidiaria, che salva dall'oblìo del passato le notizie molteplici e varie, di cui va arricchendosi la nostra mente è la memoria: indi il pronunciato di Dante: « Non fa scienza, senza lo ritenere, avere inteso » (*Parad.*, Canto V, v. 39). Essa è la facoltà di conservare o ritenere le cognizioni acquistate, di richiamarle all'uopo e riconoscerle per quelle stesse già acquistate, epperò si differenzia essenzialmente dalla fantasia o ritentiva animale, che essendo funzione della fisica sensitività, e non già dell'intelligenza, è pedissequa della percezione meramente sensitiva e si restringe a conservare e riprodurre le imagini degli oggetti corporei individuali altra volta sentiti, e non le idee e cognizioni propriamente intellettuali. Dalla quale definizione apparisce come essa consti di tre atti elementari, che sono la ritentiva, la reminiscenza, ed il riconoscimento. Dall'accordo armonico di questi tre elementi emergono le tre doti di una perfetta memoria, che sono la tenacità riguardo alla ritentiva, la prontezza riguardo alla reminiscenza, la fedeltà rispetto al riconoscimento. La labilità, la tardità e l'infedeltà sono i tre difetti opposti.

La memoria è facoltà essenzialmente conservatrice e ad un tempo condizione di umano perfezionamento e progresso. Essa quindi si connette col tempo e presuppone come sua condizione l'identità personale dell'umano soggetto, perchè l'io nell'atto del ricordare è consapevole di essere quel medesimo, che acquistò altra volta quella data cognizione. Questa facoltà non solo è necessario sussidio dell'intelligenza per il progresso del sapere, ma ben anco, atteso il suo carattere conservativo e tradizionale, importa assai alla stessa nostra vita operativa e morale, perchè è come anello, che congiunge

il nostro passato col presente, mantenendo così la continuità della nostra esistenza. Strettissime poi sono le attinenze tra l'organismo corporeo e l'esercizio della memoria, la quale non solo si risente delle diverse condizioni fisiologiche in cui versiamo, e subisce diverse fasi corrispondenti alle diverse età della vita, ma talfiata rimane profondamente turbata e sconvolta dallo squilibrio organico delle funzioni animali.

Considerata oggettivamente la memoria, prende più propriamente nome di associazione delle idee riposta in ciò, che allorquando nella nostra mente si stanno consociati in un solo tutto parecchi concetti diversi, l'uno di essi ridestato, ridesta successivamente tutti gli altri. Distinguonsi poi le associazioni ideali in naturali ed artificiali, secondochè le idee stesse sono insieme collegate da un vincolo necessario, intrinseco ed essenziale (come le idee di causa e di effetto, di tutto o di parte), oppure da un legame estrinseco ed accidentale (come l'idea di un fatto e quella del luogo, in cui è avvenuto).

§ IV. — *L'intelligenza e la parola.*

Studiando l'intelligenza umana non vuolsi passare sotto silenzio, come essa nel suo svolgimento sia talmente collegata colla parola, che senza di questa mal potrebbe esercitarsi convenientemente, nè progredire nel culto del sapere. Parola è un sensibile umano esprimente un intelligibile; *umano* dissi, perchè riposto in qualche atto o movimento del *nostro* organismo corporeo. Questi due costitutivi della parola, il segno sensibile e l'elemento intelligibile, hanno la loro ragione spiegativa nei due sostanziali elementi della natura dell'uomo, il corpo cioè e la mente. Un complesso di segni sensibili espressivi delle idee costituisce il linguaggio, il quale si distingue in spontaneo od inarticolato ed in riflesso od articolato, secondochè il rapporto tra l'idea ed il segno che la esprime, è posto o dalla stessa natura o dall'arte.

La parola torna necessaria all'effettivo pensare ed all'effettivo conoscere. L'intelligenza del fanciullo comincia a schiu-

dersi alla riflessione dal primo momento che egli è fatto capace di adoperare la favella siccome espressione del suo pensiero, e quanto più impara a servirsene, tanto più avanza nell'acquisto delle cognizioni. Finchè il pensiero non si regge sulla parola, ed in essa per così dire non s'incorpora, è inconsistente, sfuggevole, vago, non per anco formato, nè compiuto. Le percezioni che si hanno degli oggetti esterni mercè i sensi, sono confuse, indistinte, e si dileguano col dileguarsi degli oggetti percepiti; è vero che si possono in certo qual modo fissare colle immagini, le quali rimangono anche nell'assenza degli oggetti materiali già percepiti, ma le immagini sono pur sempre individuali come gli oggetti cui si riferiscono, e per di più fuggevoli e vane. Veri pensieri e vere cognizioni, propriamente parlando, non si hanno se non mercè la parola. E questa torna tanto più necessaria quanto più le idee da significarsi sono generali ed astratte. Togliamo tutti i vocaboli della scienza geometrica, e noi avremo tolto di mezzo questa scienza medesima. Che se poniamo mente, non più alla percezione, ma alla ragione ed alle funzioni diverse della riflessione e della speculazione, la necessità della parola si mostra ancora più evidente. La saldezza ed il valore logico di un ragionamento dipendono in gran parte dalla chiarezza e dal rigore de' vocaboli che lo rivestono. Quante dispute o sciupate, o fallite, o snaturate, perchè avvolte in un linguaggio equivoco od oscuro! Io non dirò già con alcuni, che tutte le dispute filosofiche si risolvano alla fin fine in dispute di parole; che una scienza ben fatta si riduca ad una lingua esatta; che tutti gli errori provengano dalla imperfezioue del linguaggio; che l'intelligenza medesima ed il pensiero siano un effetto del medesimo. Ma nessuno potrà disconoscere che la parola ha un vincolo necessario coll'esercizio del pensiero, e che la coltura de' singoli individui e delle nazioni mostra una esatta corrispondenza collo stato del loro linguaggio.

§ V. — *Delle potenze estetiche.*

Fin qui abbiamo studiato la sensitività e l'intelligenza, l'una separatamente dall'altra. Esse sono potenze amendue primi-

tive ed essenzialmente distinte; pur tuttavia possono consociarsi insieme nel loro operare, e dal loro simultaneo esercizio emergono facoltà d'indole mista, quali sono le potenze estetiche, che al Bello si riferiscono siccome loro proprio oggetto. Il Bello infatti, riguardato nella sua natura, è lo splendore del Vero, ossia risiede in un elemento intelligibile, rivestito di una forma tale che apparisca ai sensi e commuova il sentimento; epperò esige l'intervento dell'intelligenza che somministri l'elemento intelligibile, e della sensitività che fornisca la forma sensibile. L'uomo apprende e contempla il Bello; conosciutolo, più o meno soavemente si commuove alla presenza di esso siccome di cosa celeste; lo riproduce e lo rappresenta col mezzo dell'arte. La percezione adunque, il sentimento, la fantasia produttrice del Bello sono le tre precipue potenze estetiche.

La percezione estetica è quella funzione dell'intelligenza, mercè cui l'uomo conosce ed estima il Vero, che riluce a traverso le forme sensibili e vive della natura e delle opere umane, e siccome il Bello emerge dall'intimo accoppiamento di due elementi, intelligibile od ideale, e sensibile o fantastico, per ciò l'intelligenza a poterlo apprendere si giova, come di facoltà sussidiarie, del ministero della vista e dell'udito, che sono i due sensi umani eminentemente estetici. Poichè la vista è senso di estrema finezza, che ritrae le incantevoli scene del cosmo, e, mercè la luce, coglie la figura, le dimensioni, il moto e l'armonica corrispondenza delle parti di un oggetto sensibile; l'udito poi coglie quell'armonica successione di suoni, che forma le musiche proporzioni.

È proprio del Bello suscitare nell'anima, che lo apprende, emozioni squisitamente gradevoli e gentili, superiori assai ai diletti corporei: di qui origina quel sentimento spirituale che estetico si appella per ciò appunto che ha per oggetto il Bello. Il sentimento estetico riguardato nella sua originaria essenza è puro e disinteressato, oggettivo ed invariabile; considerato poi nelle forme estrinseche del suo sviluppo è variabile secondo le diverse contingenze di tempo, di luogo, di clima, di indole etnografica e di costumi fra cui si svolge. Il

Bello si sente per istinto di natura non pervertita dall'arte; ma il sentimento estetico si rinvigorisce e perfeziona col tempo, colla consuetudine, colla retta educazione e colla giusta coltura dello spirito, prendendo la forma di buon gusto che apprezza il valore dei capolavori estetici, sincerandone i pregi ed i difetti. Siccome il Bello risiede in un accordo armonico di due elementi, sensibile ed intelligibile, perciò lo sviluppo del sentimento estetico dipende dalla ragione che intende il Bello, e dalla sensitività che ne prova diletto; esso si fa quindi più o meno vivace ed intenso secondo la diversa forza della fantasia e dell'intelletto. I salutari e benefici effetti del sentimento estetico son noti a tutti. Esso infatti (nota qui a proposito Bal. Poli) innalza ai concetti dell'ordine e della perfezione, del grande, del sublime; ravviva il sentimento religioso o della Divinità; spinge alla virtù ed alla moralità; comunica l'attitudine necessaria al compimento della legge di perfezione o del proprio fine e rinforza l'idea della morale, come legge dell'universo o del tutto morale; risveglia il desiderio e l'amore agli altri con le più squisite agitazioni dell'animo; allontana dalla sensualità, dal vizio, dai bassi affetti, dalle passioni.

L'immaginazione estetica è la facoltà di scegliere più idee e trasformarle in fantasmi, congiungendole in un solo tutto estetico. Quindi due sono gli elementi che entrano nello sviluppo e nei prodotti di questa potenza, un elemento intelligibile che sta nelle idee scelte e coordinate a tipi, un elemento sensibile o fantastico, che è la forma estetica sotto cui esse idee pigliano anima e vita ed operano sulla fantasia e sul cuore umano. Dal vario accozzamento di questi due elementi e dalla varia facoltà di contemperarli insieme deriva nel primo caso la diversità de' prodotti estetici, nel secondo la diversità di immaginare degli artisti. Quanta diversità, ad esempio, tra Alfieri ed il Metastasio, tra il Berni e Dante!

Art. III.

DELLA VOLONTÀ.

Mercè la sensitività noi ci troviamo in rapporto colla realtà sensibile, ricevendone impressioni liete od ingrate: di qui la vita del sentimento e dell'affetto. In virtù dell'intelligenza ci poniamo in relazione colla realtà intelligibile, contemplandola e determinandola: di qui la vita del pensiero e della conoscenza. Però queste due vite non esauriscono la virtualità del soggetto umano, il quale non è soltanto affettivo, nè meramente contemplativo: di qui la necessità della vita operativa mercè il volere. Ricercando anzi tutto gli elementi che entrano a costituire questa potenza, rileviamo: 1° una attività, la quale esclude la passività e sinonima colla causalità, per cui si producono fatti in noi e da noi; 2° la coscienza di questa attività, la quale perciò si distingue dall'istinto fisico, che è anch'esso attività, ma cieca ed inconscia; 3° la forma di quest'attività, riposta nella determinazione ad operare; 4° un fine conosciuto. Dal complesso di questi elementi sorge la seguente definizione: la volontà è la potenza per cui l'io umano si determina di per sè ad operare per un fine conosciuto. Di che si fa manifesta l'eccellenza di questa facoltà, la quale è la fonte della nostra vita pratica, il potere *esecutivo* di tutto l'essere umano, la facoltà delle azioni per antonomasia, la facoltà delle facoltà.

Contemplando la volontà nel suo procedimento, si rileva come essa primamente si disponga ad operare, poscia deliberi, quindi si risolva, per ultimo eseguisca. Così la disposizione, la deliberazione, la risoluzione, l'esecuzione sono i quattro atti successivi, per cui procede la volontà nel suo esercitarsi; e questi atti sono gli uni condizione degli altri, e vicendevolmente si avvalorano o si debilitano. La disposizione è un rivolgersi dello spirito all'azione. Se non si è ben disposti all'azione, o come noi Italiani diciamo, *invogliati*, non si riesce a capo di nulla.

Alla disposizione tien dietro la deliberazione, mercè cui ci formiamo in mente il disegno dell'azione da compiersi. Viene terza la risoluzione, che risiede nel determinarci ad operare: è il *voglio* dello spirito pronto all'azione. Infine l'esecuzione traduce in atto il *voglio*, ossia il disegno della mente.

Amplissimo è il campo della potenza volontaria, la quale si estende ai pensieri ed alle idee dell'intelligenza, alle affezioni della vita sensitiva, al nostro corporeo organismo, al mondo esterno fisico e sociale. La volontà spiega la sua efficacia sulla vita nutritiva ed organica, sulla respirazione, sulla locomozione, su tutti i sensi, e segnatamente su quelli che servono all'operare dell'intelligenza. Gli stessi fenomeni della lucidità magnetica vengono riguardati come una prova del mirabile dominio della volontà sull'organismo corporeo, e talvolta le più sorprendenti scoperte e gli splendidi risultati nell'ordine delle scienze e delle arti sono in gran parte dovuti ad un voglio imperioso, persistente, indomabile, come il *volli* dell'Alfieri. Mercè un energico sforzo della volontà si riesce a mentire i tratti del volto, dando alla nostra fisionomia un'espressione affatto opposta ai nostri pensieri e sentimenti interni. Ma anche qui uopo è scansare gli estremi: la volontà ha anch'essa i suoi limiti, e questi le vengono segnati dalla natura e dalle leggi dell'intelligenza, della sensitività, dell'organismo corporeo e del mondo fisico e sociale. Ogni attentato contro questa natura e queste leggi cade a vuoto: chè a nulla giova dar di cozzo nelle fata. Quindi la volgarissima formola *Volere è potere* è vera in un senso, falsa in un altro: vera nell'ordine morale sempre, dove tutti *possono* essere onesti, purchè lo *vogliano*, ed anche nell'ordine economico, artistico e scientifico, quando si voglia quello soltanto, che si possa; falsa invece, quando si intenda di significare che il nostro potere esecutivo adequi il nostro volere, sicchè si possa effettuare quanto si vuole.

La volontà, come apparisce dalla definizione data, opera per un fine conosciuto, il quale sta riposto nel bene, ed il bene costituisce appunto l'oggetto proprio della volontà. Ciò posto, evvi un fine universale ed un fine umano: il primo

costituisce il bene universale oggettivo, riposto nell'ordine degli esseri, e quindi nella legge morale, espressione della mente divina; il secondo costituisce il bene umano, il quale distinguesi in bene umano supremo, che è la perfezione dell'umanità rispondente al fine comune di tutti gli uomini, ossia alla destinazione finale della vita, ed in bene particolare proprio de' singoli uomini, rispondente alla vocazione speciale di ciascheduno. Ora la volontà è mai sempre rivolta per natura al bene, siccome a suo essenziale oggetto; ma siccome i beni che le stanno presenti sono molteplici e di svariatissime specie, così da essa dipende la scelta di questo o di quell'altro bene, ed in tale scelta la volontà prende forma di libertà.

L'essenza della libertà ebbe in ogni tempo fieri avversari, i quali sostennero che la volontà non si determina da sè ad operare, ma è determinata in ogni suo atto, e spinta da una forza o interna od esterna irresistibile. Laonde questa dottrina negativa della libertà prese nome di determinismo, il quale viene poi a specificarsi differentemente, secondo la diversa natura delle forze, da cui si pretende soggiogata e determinata la volontà. L'esistenza della libera volontà, anzichè un teorema da dimostrarsi, è un fatto tanto incontrastabile quanto l'esistenza personale nostra propria, è una verità evidente scritta a caratteri indelebili nel libro della nostra coscienza, è una delle più forti credenze del genere umano. La coscienza, la quale mi attesta che nel mio essere avvengono alcuni fenomeni prodotti da una cagione esteriore o da una forza insuperabile, quella stessa mi assicura che dipende da me il compiere o no questa o quell'altra operazione, o l'astenermene; tanto è, che io mi sento tenuto a risponderne, e ne provo poi o soddisfacimento o rimorso. Invano Spinoza e Bayle hanno pronunciato in contrario, che noi ci reputiamo liberi, perchè ignoriamo la forza che ci sospinge ad operare, paragonandoci alla pietra ed alla banderuola, le quali crederebbero di muoversi liberamente, se fornite per poco di intelligenza, ignorassero di essere spinte la prima dalla forza di gravità che la fa cadere, la seconda dalla forza del vento,

che la muove in un dato senso. Il paragone non calza al proposito, ed il sentenziare che il crederci liberi è conseguenza della nostra ignoranza è una mera asserzione destituita di prova. A' dì nostri anche lo Spencer si sforzò di dimostrare nella sua *Psicologia*, che la credenza nella nostra libera volontà è una doppia illusione, soggettiva ed oggettiva; ma egli non ha dimostrato che il suo medesimo ragionamento, fatto a tale riguardo, non sia anch'esso un'illusione, nè ha avvertito che la sua teoria del determinismo logicamente non gli consente di ammettere fenomeni illusorii, perchè tutti sono per necessità quali sono, e non altrimenti.

Capitolo III.

Unità sistematica delle potenze umane.

Abbiamo fin qui studiate le potenze dell'anima in particolare come altrettante attività diverse aventi ciascuna uno sviluppo suo proprio ed un oggetto peculiare da conseguire. Giova ora indagare il principio in cui si unificano e le leggi generali che le governano e le armonizzano; lo che significa ridurre ad unità sistematica la moltiplicità delle umane potenze e determinare i rapporti vicendevoli che le collegano.

Il problema, in cui si cerca se e come le molteplici potenze dell'anima si colleghino ad unità formando un sistema, può ricevere due soluzioni, e sono: 1° Ammettere una sola potenza primitiva e fondamentale, da cui si sviluppino successivamente le altre come facoltà secondarie o funzioni diverse della primaria; 2° Ammettere più potenze primitive e fondamentali, specificamente diverse e tutte irreducibili, ma coordinate insieme ad unità.

I. Esame della prima teorica. — Questa dottrina suppone che le varie facoltà non si possano altramente ridurre a sistema senza farle tutte derivare da una sola primitiva. Ora siccome le potenze, che noi abbiamo poste come primitive ed irreducibili, sono la sensitività, l'intelligenza e la volontà,

così questa dottrina potrebbe prendere tre forme diverse (*sensismo*, *razionalismo*, *misticismo* psicologici), secondochè riduce tutte le potenze od alla sola sensitività come facoltà primaria, od alla sola intelligenza, od alla volontà esclusivamente. La dottrina di Condillac, ad esempio, appartiene alla prima di queste tre forme, considerando egli tutte le potenze come trasformazioni diverse del senso. La teorica, di cui discorriamo, qualunque forma essa rivesta, è insussistente perchè comparando fra di loro le tre principali potenze testè accennate si scorge che esse, e per la loro diversa natura e pel diverso modo del loro sviluppo e pel diverso oggetto a cui tendono, sono inconfusibili ed irreducibili, epperò fondamentali tutte e primitive.

II. Esame della seconda teorica. — Confutata la prima delle due soluzioni possibili del proposto problema, rimane che si accetti la seconda, ammettendo nell'uomo tre facoltà primitive, irreducibili tutte e contenenti ciascuna sotto di sè più facoltà secondarie. Ma come potranno poi queste molteplici facoltà formare un'unità sistematica e coordinarsi assieme, se sono originariamente diverse e tutte primitive? Rispondiamo che esse hanno il loro principio di unità e di armonia nel soggetto stesso che le possiede, voglio dire l'anima ossia l'*io* umano, il quale si conserva mai sempre uno ed identico in mezzo alla moltiplicità de' suoi atti e delle sue potenze. Queste adunque sono sibbene distinte fra loro, ma unite nel soggetto a cui appartengono; esse sono come altrettante guise diverse con cui si sviluppa una medesima ed identica attività radicale e sostanziale, l'anima umana; quell'*io*, che sente, è pur quel medesimo che intende e vuole: onde, a propriamente parlare, non è la sensitività che senta, nè la volontà che voglia, ma è l'anima umana che sente per mezzo della potenza sensitiva, intende per via dell'intelligenza, ecc.

Da quest'unità, che le potenze posseggono nel loro comune soggetto, ne discende un'altra riposta nei vicendevoli rapporti, mercè cui influiscono le une sulle altre, come si rileverà discorrendo delle leggi psicologiche.

I° *Legge di unità: la moltiplicità delle potenze armonizza nell'unità del loro principio sostanziale che è l'anima.* — Questa legge consegue dal detto testè intorno al sistema delle facoltà ed è una espressione particolare della quinta legge cosmica *(vedi pag. 57)*.

II° *Legge di perfettibilità: le potenze hanno attitudine ad essere svolte e raggiungere il proprio oggetto.* — È questa la legge cosmica del *germe (vedi pag. 55)* applicata alle potenze dell'anima, le quali considerate in questa loro attitudine o capacità ad essere svolte costituiscono la *recettività* o passività dell'anima, riguardate poi in quanto operano per loro propria virtù ne manifestano la *spontaneità* od attività.

III° *Legge di stimolo: le potenze abbisognano di uno stimolo che le ecciti all'atto.* — Le potenze, abbiamo detto, sono perfettibili, ma questa loro attitudine alla perfezione richiede un eccitamento che le tragga dallo stato di primitiva quiete e le ponga in moto. Questo eccitamento è l'oggetto stesso proprio di ciascuna potenza: così il bene sensibile è l'oggetto che eccita la sensitività allo sviluppo, il bene intellettuale ossia la verità è l'oggetto che stimola l'intelligenza all'atto, il bene razionale o morale compie lo stesso ufficio in riguardo alla volontà. In questo primo periodo del loro sviluppo le potenze si manifestano come *passive* o *recettive*, perchè soffrono ed accolgono l'azione esercitata sovr'esse dal loro oggetto; ma tosto si spiegano come *attive* o *spontanee*, come vere forze ed attività, operando giusta le affezioni provate. Poichè all'azione del proprio oggetto sopra di lei ciascuna potenza risponde col muoversi spontaneamente verso di esso per compenetrarlo ed appropriarselo per ogni verso; onde in questo secondo periodo le facoltà si eccitano da loro stesse, mentre nel primo venivano stimolate dal loro oggetto. È in questo senso che va intesa la distinzione delle potenze in passive ed attive, le quali rendono poi ragione delle due specie di modificazioni che in noi avvengono, *passive* le une, di cui l'anima è sibbene il principio o soggetto, ma non la cagione, *attive* le altre, di cui essa è ad un tempo il soggetto che le prova e la causa che le produce.

La legge di stimolo vien negata nella dottrina di Leibnitz, che considera l'anima come una monade, ossia un'unità sostanziale chiusa in sè ed immodificabile dall'azione esteriore di altre sostanze. Le monadi, egli dice, non hanno finestre, onde qualche cosa possa entrarvi od uscirne ; i loro mutamenti naturali provengono da un principio interno, poichè una causa esterna non potrebbe operare nel loro interiore. In tal caso le potenze dell'anima non più sarebbero governate dalla legge di stimolo, perchè si attuerebbero di per sè senza bisogno di esteriore eccitamento. Questa dottrina è smentita dalla coscienza, la quale ci attesta la nostr'anima essere non solo attiva, ma anco passiva e modificabile da altre sostanze: aggiungasi che in tal caso l'anima non solo andrebbe priva di passività o recettività, ma dovrebbe essere sempre attiva e spontanea ad un modo ; ciò che vien pure contraddetto dal senso intimo.

Da questa proprietà per cui l'anima in virtù delle sue potenze è passiva ed attiva ad un tempo, sebbene sotto rispetti diversi, consegue la

IV° *Legge di simmetria : le potenze si corrispondono mutuamente.* — La sensitività si spiega sotto il doppio aspetto di senso e di istinto, quella potenza passiva, questa potenza attiva, od a parlare più propriamente due diversi aspetti di una medesima potenza. La volontà si manifesta come spontaneità e come libertà ; l'intelligenza come apprensione e come rappresentazione. Considerando poi le potenze l'una per rapporto all'altra, l'intelligenza è come l'anello intermedio fra la sensitività e la volontà, perchè svolge i germi somministrati da quella, e prepara a questa il suo oggetto, che è il bene razionale (1). Dal che sorge un'ultima legge, che può denominarsi

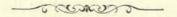
---

(1) È così intimo il vincolo di continuità da cui sono collegate le potenze nel loro sviluppo, che alcuni non fecer differenza specifica tra la sensitività e l'intelligenza, tra l'istinto e la volontà. Giusta un tal modo di vedere, l'istinto sarebbe una volontà implicita, come la volontà sarebbe l'istinto esplicito ; il sentire poi un intendere incoato e virtuale, e l'intendere sarebbe il sentire reso esplicito ed attuato ; e come la sensitività distinguesi

V° *Legge di reciproca dipendenza: le potenze nel loro sviluppo operano consociate influendo le une sulle altre.* — Questa legge fondasi in ciò che le diverse facoltà, sebbene distinte, sono però tutte forze di un solo principio sostanziale che è l'anima umana.

Così l'immaginazione animale presuppone la percezione degli oggetti corporei, come la memoria tien dietro a quelle facoltà intellettuali con cui si acquistarono le cognizioni che si vanno ricordando. La facoltà del generalizzare e dell'astrarre va preceduta dalla percezione dei fatti particolari e degli oggetti individuali, come la volontà non si muove all'atto se dapprima non è rischiarata dal lume dell'intelligenza. L'immaginazione intellettiva, se temperata, esercita un benefico influsso sulle altre potenze, sorreggendo il pensiero nelle sue astratte e profonde meditazioni, ravvalorando la volontà nell'adempimento del dovere; se sbrigliata e prepotente, sconvolge tutte le altre facoltà, e diventa, quale la chiamò Malebranche, la pazza di casa.

---

in fisica o sensazione ed in spirituale o sentimento, così quella si trasformerebbe nell'intelligenza come cognizione inferiore de' particolari e de' sensibili, questa in intelligenza come cognizione superiore dell'universale e del soprassensibile. Se con ciò s'intende di derivare dalla sensitività fisica l'intelligenza razionale, dall'istinto fisico la libera volontà, la sentenza sarebbe falsa, essendo nulla più che il sensismo di Condillac, che pretende originate tutte le potenze spirituali dalla sensazione trasformantesi, non ponendo così veruna specifica ed essenzial differenza tra l'uomo ed il bruto. L'oggetto ed il termine del sentir fisico è un sensibile e condizionale, mentre quello dell'intelligenza è sovrassensibile, il Vero; così pure l'oggetto dell'istinto fisico è il bene materiale, quello della libera volontà è il bene morale, il Buono; perciò la trasformazione e continuità di cui si parla è impossibile. Che se si vuol discorrere della sensitività spirituale e dell'istinto spirituale, si può supporre che in quella si nasconda in origine l'intelligenza, in questo giaccia, come a dire latente, la volontà.

PARTE TERZA

IL CARATTERE UMANO.

Le due distinte teoriche dell'essenza e della vita umana fin qui esposte vengono a riscontrarsi armonizzate insieme nella teorica del carattere umano, di cui ci rimane tenere discorso. Infatti l'essenza umana si svolge e si attua nella vita, e questa importa un soggetto individuale, in cui si compia e si raccolga. Ora, l'individuo umano presenta due elementi, il comune ed il proprio: quello gli viene dall'essenza umana ossia dal genere, questo dalla vita: mercè il primo egli è *uomo*, e come tale conviene con tutti gli altri individui, che partecipano con lui della comune essenza e gli sono congeneri; in virtù del secondo egli è *lui*, e non un altro, ossia è il *tal uomo* singolare. Il proprio di ciascun individuo, per cui egli va connotato e distinto da tutti gli altri, risiede appunto nel *carattere*, ossia in quell'impronta speciale, che configura ciascuna individualità, sicchè possiam dire, che il genere (uomo) vive nell'individuo sotto forma di carattere.

Il carattere, quale ci vien da natura, sta in quella singolare maniera, con cui ciascun individuo umano partecipa della comune essenza o specie; e siccome l'essenza o specie umana risiede nella triplice potenza di sentire, d'intendere e di volere, così il carattere individuale può venire definito la particolare maniera di sentire, d'intendere e di volere, propria di ciascun uomo. Tutti sentiamo, ma gli uni differentemente dagli altri; e tutti pure possediamo la facoltà dell'intendere e del volere, non però dello stesso tenore e della medesima energia.

Il carattere distinguesi in varie specie secondo il vario aspetto sotto cui viene considerato. In riguardo alla sua origine si specifica in naturale o congenito ed in acquisito. Il carattere naturale è ciò, che ciascuno di noi è per natura; l'acquisito è ciò, che diveniamo per nostra attività personale; l'uno è lo stampo impresso in noi da natura, l'altro è lo stampo, che ciascuno imprime sopra di sè mediante il proprio operare. Il carattere acquisito ha da sbocciare dal carattere naturale e sovr'esso pontare, essendochè « sempre la natura senz' arte e l'arte senza natura si trovano deboli » (Palmieri, *Della vita civile*, libro 2°). Di questa rilevantissima verità deve tenere gran conto l'educatore, perchè non fallisca al suo còmpito violentando il carattere dell'alunno.

Considerato nella sua forza ed intensità il carattere si distingue in comune, in grande o potente ed in sublime od eroico. Il carattere comune è quel grado inferiore di perfezione, di cui tutti sono capaci gli uomini nella sfera dell'attività propria, in quella guisa, che il buon senso segna quell'infimo grado di forza mentale, di cui tutti vanno forniti nel giro della vita intellettiva. Sopra il comune s'innalza il carattere grande o potente, che presuppone certa quale energia di pensiero e volontà, la quale non è data a tutti. Il carattere sublime poi si solleva sopra ogni altro, e si manifesta in quelle solenni contingenze della vita, in cui l'uomo saggio è alle prese colle cieche forze della natura o colle prepotenti iniquità degli uomini, e posto tra la sua fede e la sua fortuna sacrifica alla santità del dovere ed al trionfo del Vero gli elementi sensibili della vita.

Il carattere ammette un'estensione, per cui distinguesi in universale e particolare. Quello risiede in un armonico e felice contemperamento ed equilibrio delle fondamentali potenze umane, questo in uno spiccato predominio di una delle potenze su tutte le altre, e si specifica in sensibile più o meno espansivo, in razionale più o meno concentrato e riflesso, in volontario più o meno fermo, secondochè predomina la sensitività, o l'intelligenza, o la volontà.

Ove poi si consideri il carattere in rispetto al diverso or-

dine di cose, in cui si spiega l'attività umana, viene a distinguersi in morale, politico, scientifico, artistico, e va discorrendo. Il carattere morale è la costante armonia del nostro esterno operare coll'interna coscienza morale. Esso è un dovere per tutti, perchè risponde alla destinazione finale e suprema di nostra esistenza; e se non a tutti è dato di diventare grandi politici, o scienziati, od artisti, a tutti è concesso, anzi ingiunto di essere onesti e giusti, e qui *volere è potere*. Esempi di carattere politico ci si presentano Cesare, Richelieu, Napoleone III, che spiegarono accorgimenti singolari nell'arte del governare. Aristotele, Platone, Galilei appariscono veri caratteri scientifici, avendo ciascuno spiegato una tempra di mente sua propria nei loro scritti, in quella guisa che Michelangelo, Raffaello, Rossini stamparono il loro genio artistico nei loro marmi, nelle loro tele, nelle loro armonie, e si rivelano fulgidi esempi di carattere artistico.

Per ultimo il carattere si specifica in personale e nazionale, secondochè si mostra in ciascun individuo umano od in una nazione. Questa seconda guisa di carattere viene dal considerare ciascuna persona umana ne' suoi legami di convivenza con altre persone, legami di origine, di stirpe, di territorio, di lingua, che costituiscono la nazionalità. Nell'opuscolo che ho pubblicato col titolo: *L'educazione e la nazionalità* mi sono ingegnato di chiarire, in qual senso, e perchè e come l'educazione abbia a mantenere un carattere nazionale.

Definito il carattere e divisate le sue specie, rimane che si ricerchino gli elementi essenziali ond'è costituito. L'uomo ha un carattere perchè è una persona, non potendosi a rigore di termine asserire che un fiore, un albero, un cavallo abbiano un vero carattere, sebbene siano individualità viventi della natura. Quindi le proprietà costitutive della persona ci porgeranno gli elementi dell' umano carattere. Ora le doti proprie della persona sono la ragione e la volontà, ossia l'intelligenza che conosce, e la libertà che opera. La ragione ci rivela l'ideale o lo scopo della vita, i principii eterni del Vero, del Bello, del Buono, del Divino, regolatori dell'attività umana, e ci dà la coscienza di quel che siamo e dobbiamo

operare. Se la ragione rivela l'ideale della vita, la volontà, che è l'altra proprietà della persona, si propone esso ideale come termine supremo delle sue aspirazioni, ed intende di raggiungerlo con tenacità di proposito e con invitta costanza, e ci dà il dominio di noi medesimi. Epperciò la coscienza di noi e del nostro ideale, ed il dominio di noi sono due elementi essenziali dell'umano carattere, corrispondenti alle due proprietà della persona: e presi insieme costituiscono l'uomo interiore. Ma il carattere è uno stampo impresso dalla nostra mente sul nostro operare esterno; quindi esso contiene un terzo elemento, cioè l'azione esteriore, la quale però non deve essere fatta alla ventura, bensì derivare dalla nostra libera attività ed armonizzare coll'interno pensare e volere, sicchè il carattere è propriamente armonia dell'uomo interiore coll'uomo esteriore, ossia è l'uomo concorde e sempre uguale a sè. Alla coscienza di sè si oppone il cieco ossequio verso la pubblica opinione. Al dominio di sè sta di contro la servile imitazione della moda, la quale ci rende mancipii dell'universale. All'armonia tra l'interno pensare e volere e l'esterno operare si contrappone la simulazione, l'infingimento, la doppiezza e l'ipocrisia.

I tre elementi del carattere fin qui annoverati sono meramente umani; epperò abbisognano di un principio superiore e sovrumano, che li sostenga e li informi. Questo principio è Dio. La ragione umana non può determinare il supremo ideale della vita senza il concetto di Dio, che la illumini come ragion superiore e mente infinita. La volontà umana mal riesce a lottare salda e costante pel trionfo del Vero e dell'onesto, se non venga avvalorata dalla potenza divina. L'uomo non può sentire altamente e nobilmente di sè e del suo essere, se non senta Dio dentro di sè. Il che vuol dire che il carattere ritrae l'eccellenza sua dalla dignità medesima dell'uomo, il quale, come persona, vive del Vero e del Buono infiniti, e cerca il compimento del proprio essere nella personalità assoluta di Dio.

Fra gli elementi del carattere avvene uno, che sovr'ogni altro primeggia, ed è la volontà, non però cieca o capricciosa, bensì illuminata dalla retta ragione, e conseguente nel

suo operare. Il carattere è il *voglio* imperioso dello spirito umano. Voglio l'ideale supremo della vita additatomi dal lume della ragione: voglio serbar fede a' miei propositi, a' miei convincimenti e principii: voglio tradurli in atto, lottando contro tutti gli ostacoli sino all'abnegazione, al sacrificio: voglio apparire ed essere al di fuori, in faccia alla società, quel desso che sono al di dentro, in faccia alla mia coscienza, alla mia ragione, a Dio: voglio essere *io*, cioè una persona che sostiene la dignità sua fra le lotte della vita.

Quando tutti gli elementi del carattere si riscontrano insieme composti in perfetta armonia, ne emerge il tipo o l'ideale dell' umano carattere. La storia ci presenta due tipi, l'uno dell'umanità antica nell'uomo Stoico, l'altro dell'umanità moderna in Cristo. Lo Stoico riponeva l'ideale dell' umana perfezione nel mantenere la nostra volontà assolutamente libera di sè ed indipendente non solo dal potere della fortuna e dagli eventi del mondo, ma altresì da qualunque superiorità ed autorità esteriore, foss'anco quella di Dio, nel rimanere indifferenti a quanto accade nell' universo, anche alla rovina della famiglia e della patria, nell' essere sudditi di nessuno, nemmeno di Dio. Sii tu legge a te medesimo (egli sentenziava), e se mai non puoi lottare contro la sventura e la prepotenza senza perdervi l'indipendenza del tuo animo, cerca uno scampo nel suicidio.

L'umanità moderna scorge l'ideale del carattere splendidamente e perfettamente attuato in Cristo. Il savio degli Stoici era il carattere tipico dell' umanità abbandonata alle sue proprie forze: Cristo è il carattere tipico dell'umanità ricongiunta con Dio. Catone e Seneca non diedero la vita per nessuno, ma se la tolsero con mano violenta; Cristo non se la tolse la vita, ma la diede per rialzare l'umanità caduta e per ricuperarla al di là del sepolcro. Mancava al carattere stoico quell' elemento sovrumano, che solo può inspirare la forza morale, che vince, ed il coraggio, che trionfa: risplende l'elemento sovrumano nel carattere cristiano, perchè lo spirito umano sa di essere fatto per il possesso dell'Infinito.

LOGICA

NOZIONI PRELIMINARI

Concetto fondamentale della logica.

Ne' nostri studi di psicologia abbiamo rilevata l'esistenza in noi di tre facoltà originarie, che sono la sensitività, l'intelligenza e la volontà, e queste potenze primitive dello spirito umano vennero da noi successivamente studiate ciascuna in particolare, esaminando gli atti principali con cui esse effettivamente si esercitano, e le funzioni diverse, che adempiono nel loro sviluppo. Se non che ogni potenza ha un oggetto suo proprio, a cui tende per natura, ed a cui converge tutti i suoi atti come a scopo finale del suo sviluppo. Studiare le tre fondamentali potenze umane non più nel soggetto (l'uomo), in cui si radicano e si vanno attuando, ma in ordine all'oggetto, a cui tendono nel loro esercizio, fornisce argomento a tre scienze speciali, che sorgono tutte come da comune lor tronco dalla psicologia, e sono la Logica, che studia l'intelligenza in ordine al Vero, l'Etica, che dirige la volontà al Buono, l'Eudemonologia, che discorre della sensitività in rapporto colla felicità. Quindi si scorge qual posto tenga la Logica (della quale soltanto qui ci occupiamo) nella cerchia delle scienze filosofiche, appartenendo essa a quel ramo di filosofia speciale, che prende nome di antropologia, e segnatamente a quella parte di antropologia che si denomina psicologia, perchè intenta allo studio dell'anima umana.

La natura ha largito a tutti gli uomini insieme colla facoltà dell'intelligenza una più o meno felice attitudine a bene usarne; ed a quest'attitudine di pensar giusto e verace, che costituisce il così detto *buon senso*, venne dato nome di *logica naturale*. Certo è che anch'esso il pensiero umano ha le sue leggi che lo governano; ma come gli uomini misero in moto il loro corpo e camminan tuttora assai prima di apprendere dalla statica e dalla dinamica la teorica delle leggi che dirigono l'equilibrio ed il moto dei corpi, così essi pensaron di fatto prima ancora di sapere teoricamente il come si debba pensare. Però quando il pensiero umano, ripiegandosi sopra di sè, prese a rendersi ragione del suo processo nella ricerca del Vero, fino a convertire in una teorica ragionata la confusa ed istintiva notizia delle leggi di ben pensare, le quali seguiva sotto lo spontaneo ed inconsapevol impulso della natura, allora dalla logica naturale si svolse la logica scientifica, la quale essendo nulla più che un legittimo sviluppo della naturale, non può nè debbe contraddire ai dettati di essa.

Data la facoltà dell'intelligenza, sono dati altresì gli atti con cui essa si esercita, che diconsi *pensieri*. *Io penso;* è questo il massimo fatto, che si manifesta per primo alla coscienza; e dall'analisi di questo fatto noi piglieremo le mosse per derivarne il concetto fondamentale, su cui tutta si regge la scienza della logica. Anzitutto egli è da avvertire che non si dà pensiero senza 1° un *oggetto*, a cui come a termine si riferisca, e senza 2° una mente, da cui proceda, che dicesi *soggetto* pensante. Sottomettendo adunque all'analisi il fatto del pensiero, vi si riscontra una dualità di elementi, oggettivo l'uno, soggettivo l'altro, insieme accoppiati, od in altri termini una *materia* ed una *forma :* dico *materia* del pensiero l'oggetto che gli sta presente, e chiamo *forma* il modo con cui esso oggetto viene appreso, o l'atteggiamento logico, per così dire, che piglia davanti alla mente. La materia, ossia il contenuto del pensiero, varia all'infinito secondo il variare degl'innumerevoli oggetti apprensibili dalla nostra intelligenza, mentre le sue forme fondamentali si riducono a poche, le

quali si mantengono immutabili e costanti. Quindi il pensiero, a voler raggiungere il suo fine, debbe essere in armonia: 1° colle sue forme o leggi fondamentali; 2° colla materia o realtà pensata: nel primo caso il pensiero dicesi *retto*, nel secondo caso chiamasi *vero*. La *rettitudine* del pensiero risguarda la sua forma ed ha luogo quando esso è coerente a sè stesso, mentre la *verità* si riferisce alla materia, ossia all'oggetto pensato, ed ha luogo allorchè le cose sono in sè realmente quali vennero apprese dalla mente; quando poi il pensiero accoppia in sè questi due caratteri della rettitudine e della verità ad un tempo, chiamasi perfetto.

La *rettitudine* del pensiero viene altresì denominata verità *formale*, mentre si dà pur nome di verità *materiale* a quella che abbiamo chiamato *verità* senza più. Un pensiero potreb-b'esser vero formalmente senz'esserlo materialmente. Chi ad esempio pensasse che *l'uomo non è libero*, debbe, se vuol es-esere coerente col suo pensiero, ammettere altresì che *l'uomo non è responsabile del suo operato;* ecco un pensiero retto ossia *formalmente* vero perchè concorda con un altro pensiero stabilito come un principio, ma falso *materialmente*.

Ciò posto, v'ha una scienza la quale studiasi di rendere perfetto il pensiero, accordandolo sia colle sue leggi o forme, sia cogli oggetti pensati; scienza siffatta è la logica, la quale può acconciamente definirsi per *la scienza del retto e del vero pensare*.

Da questa definizione, che esprime il concetto fondamentale di tutta la logica, si rivela quale sia l'ufficio a cui debbe adempiere questa scienza, quale la sua indole, quale la sua utilità ed in quante e quali parti vada divisa.

Ufficio ed indole della logica

La logica presuppone come suo postulato la dualità del soggetto pensante e dell'oggetto pensabile distinti l'uno dal-l'altro: armonizzar fra di loro questi due elementi rendendo il pensiero retto, ossia concorde a se stesso, e vero, ossia conforme alla realtà conosciuta, tale è il massimo uffic

incombe alla scienza nostra. Tale essendo il còmpito precipuo della logica, consegue che essa debbe apprenderci non solo a quali caratteri si può riconoscere se un pensiero sia retto o non retto, ma a quali caratteri altresì un pensiero sia vero o falso; che cioè essa debbe intendere non solo ad accordar il pensiero colle sue leggi o forme fondamentali, rendendolo coerente con sè stesso, ma ben anco ad accordarlo colla realtà conosciuta rendendolo vero; e che per conseguente essa non è una scienza meramente formale, nè meramente materiata, ma d'indole mista perchè ha per proprio di armonizzar fra di loro la forma e la materia del pensiero.

Utilità ed importanza della logica.

Dalle cose discorse agevolmente si rileva l'utilità e l'importanza massima della logica non solo nell'ordine del pensiero o della vita speculativa, ma pure nel giro dell'azione o della vita pratica. E primieramente giova la logica alla vita speculativa del pensiero, il quale attinge da essa i due caratteri costitutivi della sua perfezione, che sono la rettitudine e la verità, apprendendo dalla medesima il come procedere nello studio della realtà universale e nella formazione del sapere; il perchè venne a ragione denominata l'organo del Vero, la chiave delle scienze. Giova secondamente alla vita pratica, essendo questa nulla più che una manifestazione effettiva della vita speculativa. E veramente la nostra vita operativa si regge tutta su pochi principii ideali, che ci siamo formati intorno a Dio, al mondo, all'uomo, alla realtà universale, ed altro pregio non ha, altro valore se non quello stesso de' principii ideali, su cui si fonda; ma alla loro volta i principii attingono ogni lor pregio, ogni valore dalla verità; epperò la logica, che della verità è maestra, ammanisce alla vita pratica la sua giusta e solida base. La logica, abbiamo detto, forma il pensiero retto e verace; ora attese le intime attinenze che corrono tra il pensiero e l'azione, consegue che quando il pensiero sia retto, cioè coerente a sè

stesso e fedele ai suoi principii, genera i profondi convincimenti e crea con ciò quei grandi caratteri morali, che permangono saldi tra il mutar degli eventi e tutto sacrificano anzichè romper fede al Vero: quando poi il pensiero sia verace ossia conforme alla realtà degli oggetti conosciuti, allora la vita pratica ritrarrà dalla verità, a cui s'informa, incomparabil bellezza e dignità sovrumana.

A chi obbiettasse, che la logica naturale ossia il buon senso rende inutile la logica scientifica, chiederei se sia inutil cosa lo sviluppar razionalmente la logica naturale sollevandola dal suo stato di spontaneità inconscia ed irriflessa alla ragionata consapevolezza di sè. La logica naturale è un germe, di cui la scientifica è uno sviluppo ed un perfezionamento; or chi dichiarerà inutile il perfezionamento del germe?

Divisione della logica.

Posto che la logica sia la scienza del retto e del vero pensare e che abbia quindi per ufficio di rendere perfetto il pensiero accordandolo e con se stesso e colla realtà conosciuta, sorge spontanea la divisione di essa in due parti, delle quali l'una ha per oggetto la rettitudine del pensiero deducendola dalla teorica delle sue forme e leggi fondamentali, l'altra insegna l'arte di guidar il pensiero alla verità. Chiameremo logica formale, o teorica od anche soggettiva la prima parte, e logica materiale o pratica od anche oggettiva la seconda; in quella la logica apparisce più propriamente come scienza, in questa come arte.

La logica è scienza ed arte ad un tempo, e conseguentemente una definizione che la abbracci in tutta la sua integrità deve considerarla sotto entrambi questi suoi aspetti, cioè e come scienza e come arte. Intendesi comunemente per *scienza* un sistema di cognizioni intorno un determinato oggetto, per *arte* invece un sistema di norme dirigenti il nostro operare ad un fine determinato. Quindi la scienza è tutta nel farci conoscere le cose così come stanno in sè stesse indipendentemente da noi; l'arte è più propriamente intenta ad appren-

derci il come dobbiamo esercitare la nostra attività sulle cose conosciute: la prima mira alla speculazione, la seconda all'azione: l'una illumina di verità il pensiero, l'altra dirige il nostro operare alla sua meta. Ciò posto, diciamo che la logica è scienza perchè è un sistema di cognizioni intorno al pensiero, è arte perchè è un sistema di norme che dirigono l'attività o l'esercizio del pensiero alla verità. Come scienza essa è una pura teorica del pensiero considerato nel suo intrinseco organismo studiandolo come è fatto in sè stesso e con quali leggi e per quali forme egli procede per propria natura nella cognizione delle cose. E queste leggi e queste forme logiche sono talmente inerenti alla natura stessa della mente umana, talmente a lei essenziali e necessarie che il nostro pensiero non potrebbe procedere diversamente, ma per necessità stessa di sua natura comincia col concetto, da questo passa al giudizio ed al raziocinio, e termina nel sistema. Qui adunque non occorrono norme pratiche che lo dirigano alla rettitudine, la quale è opera della natura, non un acquisto dell'arte; siamo adunque nel campo della scienza ossia della pura teorica del pensiero, che è la logica formale. Come arte poi essa dirige con apposite norme l'attività del pensiero al proprio scopo, che è il Vero. La rettitudine formale della mente è inerente alla natura della mente stessa nè punto abbisogna di precetti: la verità per contro non è opera gratuita della natura, ma è glorioso e faticoso acquisto dovuto all'attività del pensiero; e quest'attività, se esercitata a dovere, perviene al possesso del Vero, se abusata, ruina nell'errore e nel sofisma. Qui adunque la logica non si manifesta più come teorica, ma come pratica, non c'insegna più come il pensiero è fatto in sè, ma come va esercitato e diretto nella sua pratica attività, perchè raggiunga il suo scopo.

Come scienza adunque la logica può definirsi per un sistema di cognizioni intorno l'intrinseco organismo della mente, o più brevemente la scienza del retto pensare; come arte poi va definita per un sistema di norme dirigenti il pensiero alla verità. Ma è chiaro dalle cose fin qui discorse che di queste due parti della logica l'una non può far senza del-

l'altra e che entrambe si chiamano e si compiono a vicenda. Infatti la teorica del pensiero, oggetto della logica come scienza, chiama dietro di sè e come suo final compimento la pratica del medesimo, di cui si occupa la logica come arte, e conseguentemente questa presuppone quella, giacchè torna impossibile all'arte logica il dettare le norme che guidano il pensiero alla verità, se dapprima la scienza logica non ci ha appreso quale sia la natura costitutiva del pensiero e come sia fatto il suo intimo organismo. È adunque incompiuta ogni definizione che si dia della logica o come mera scienza o come mera arte. Volendo perciò porgere di essa una definizione che la abbracci nella sua integrità e sotto entrambi i suoi aspetti, siamo condotti a dirla *la scienza del retto e del vero pensare*. Concepita di tal modo, essa viene poi a dividersi di per sè in logica *formale* o teorica ed in logica *materiale* o pratica: la prima parte è la logica come *scienza*, la seconda è la logica come *arte*.

PARTE PRIMA

LOGICA FORMALE O TEORICA

Del retto pensare.

Il pensiero come atto dell'intelligenza importa un soggetto, da cui come da suo principio proceda, ed un oggetto, a cui come a termine si riferisca. L'oggetto pensato costituisce la materia od il contenuto del pensiero, a cui il soggetto pensante accoppia la sua forma, che sta nel modo costante e regolare, con cui la mente procede alla cognizion delle cose. Gli oggetti, che cadono sotto l'apprensiva del pensiero, variano all'infinito; per contro il processo che segue la mente nel conoscerli, mantiensi uniforme e sempre lo stesso, perchè fondato nell'essenza medesima dell'umana intelligenza e costituisce perciò la rettitudine del pensare. Quale sia questo regolare e costante procedere della mente nello studio di qualechesiasi oggetto, lo si debbe derivare dall'essenza propria della mente stessa, essendochè ogni forza opera come porta la sua natura. Ora l'intelligenza umana è così fatta per natura, che da prima apprende l'oggetto nel suo confuso insieme, poi ne discorre il contenuto, da ultimo ne ricompone i disciolti elementi nella loro armonica unità. Certo è che ogni essere pensabile, considerato nella sua metafisica natura, è un tutto contenente in sè una moltiplicità di elementi contemperati ad armonia, e l'umano intelletto non può a meno che apprendere gli esseri come tali; ma gli è pur certo che la nostra intel-

ligenza, in virtù della sua natura finita e progressiva, non vale a comprendere a prima giunta in modo chiaro e distinto tutta l'integrità costitutiva di un oggetto, ma che comincia dall'apprenderlo nella totalità indistinta e confusa de' suoi elementi molteplici; procede poscia a notare e distinguere i singoli e diversi costitutivi di un essere sciogliendo così il tutto nelle sue parti, l'uno nel molteplice; da ultimo ricompone gli svariati elementi nella loro effettiva integrità, risalendo dalle parti al tutto, dal molteplice all'uno.

Il perchè abbiamo ragione di enunciare il costante e generale processo della mente nella contemplazione di qualsivoglia essere con questa formola: *Dalla cognizione confusa ed oscura di tutto quant'è un oggetto procedere alla cognizione svariata de' suoi molteplici elementi, e da questa alla cognizione distinta e chiara dell'oggetto stesso come molteplice ed uno.* Posto che questa formola sia l'espression generale del processo della mente umana, facciamoci a sviluppare dal suo contenuto le forme e le leggi direttive del pensare, delle quali discorreremo da prima in generale, poi in ispeciale in due distinti capitoli.

Capitolo I.

Delle forme e delle leggi del pensiero in generale.

Art. I.

DELLE FORME GENERALI DEL PENSIERO.

Ponendo mente al processo generale del pensiero qual venne testè formolato ci troviamo condotti a distinguere in esso due periodi successivi, discensivo il primo, nel quale la mente dall'insieme di un oggetto confusamente veduto scende a distinguerne i molteplici elementi contenutivi, ascensivo il secondo, in cui risale alla chiara e distinta contemplazione dell'unità e totalità dell' oggetto stesso. A questi due distinti

periodi che percorre il pensiero nel compiere il suo processo, corrispondono due ufficii logici, cui deve adempiere l'intelligenza; e sono: 1° svolgere l'unità confusa dell'oggetto nella sua moltiplicità; 2° ricomporre questa disciolta moltiplicità ad armonica unità (1). — Quindi pure sorgono due operazioni logiche, corrispondenti a questi due ufficii e periodi, che sono l'analisi pel primo, la sintesi pel secondo ufficio.

Se tale è il duplice processo della mente, che essa discende dall'unità confusa dell'oggetto e fa ritorno all'unità distinta del medesimo, consegue che prima forma logica generale del pensiero è l'unità, siccome quella che è inizio e termine del processo mentale. E veramente sia pur qualsivoglia l'oggetto che cade sotto la nostra apprensiva, esso viene concepito come un tutto che sta da sè, come un'unità peculiare e determinata. L'intelligenza è porta da un naturale istinto a raccogliere il molteplice nell'uno, a radunare il diverso nell'identico, a comprendere i particolari sotto l'universale, a semplificar ogni cosa, a concepir insomma ogni essere sotto la forma suprema dell'unità. Il pensiero tende mai sempre all'unità e la cerca nelle scienze, nelle lettere, nelle arti, in ogni ordin di cose; tant'è che la ragione umana colloca l'ideale del perfetto sapere nello spiegar tutta l'immensità delle cose alla luce di un solo principio supremo, fino a sacrificare all'unità del medesimo, come fa il panteista, la moltiplicità e diversità sostanzial degli esseri.

Ora si domanda, se l'unità, di cui discorriamo, sia un'unità vuota, astratta, e tale da escludere ogni guisa di moltiplicità e diversità, oppure un'unità concreta e reale, che contiene ed armonizza in sè il molteplice ed il diverso. Se per una parte si avverte, che il processo medesimo del pensiero tornerebbe impossibile senza una moltiplicità di idee da distin-

(1) Queste espressioni *unità confusa dell'oggetto, unità distinta* vanno prese in senso soggettivo per denotare che il soggetto pensante apprende l'unità di un oggetto da prima in confuso, poi in modo distinto; mentre l'oggetto in sè stesso considerato è un tutto armonico ed uno già bell'e costituito. La confusione e la distinzione dell'unità di un oggetto son cosa tutta relativa al nostro modo d'intendere e pensare.

guere e collegare insieme, e che per l'altra gli oggetti che si presentano alla mente sono ciascuno un'unità ricca di varietà, si scorge doversi accanto alla forma logica dell'unità ammettere siccome da essa indisgiungibile e con essa intimamente connessa la forma della moltiplicità. Il pensiero dall'unità di un oggetto veduto in confuso svolge la moltiplicità, e questa moltiplicità ei riconduce poscia ad unità: ciò vuol dire che la moltiplicità è forma logica generale anch'essa necessaria, perchè la mente non può compiere il suo processo dall' unità confusa ed oscura all'unità distinta e chiara senza la forma intermedia della moltiplicità. Queste due forme logiche generali s'inchiudono perciò mutuamente e si chiamano a vicenda: l'unità non può andar disgiunta dalla moltiplicità, e questa non può star senza di quella, perchè il pensiero, del pari che l'essere, è uno e molteplice ad un tempo. Concretiamo questa teoria con un esempio particolare. Chi piglia a studiare l'essere *uomo*, lo concepisce da prima come un tutto che sta da sè, come un'unità, nella quale non sa per anco distinguere il contenuto; ecco la forma generale dell'unità, oscura però e confusa. Poscia fa passo ad analizzare i molteplici elementi costitutivi della natura umana, distinguendo lo spirito dal corpo, e nello spirito ancora le tre facoltà dei sentimenti, dei pensieri e delle volizioni con tutte le loro funzioni; ecco la seconda forma generale, che è la moltiplicità, la quale compie e perfeziona l' unità primitiva, rendendola chiara e distinta.

Art. II.

DELLE LEGGI GENERALI DEL PENSIERO.

Queste due forme logiche generali ci rivelano due leggi o principii fondamentali che dirigono il processo del pensiero dall'una all'altra forma, e corrispondono perciò l'una alla forma dell'unità, l'altra a quella della moltiplicità. Queste due leggi sono: 1° *il principio d'identità; 2° il principio di diversità.*

Il principio d'identità, che è la legge corrispondente alla forma logica dell'unità, non governa soltanto il soggetto pensante, ma altresì gli oggetti esistenti, pensabili, epperò può venir risguardato soggettivamente ed oggettivamente. Inteso oggettivamente ossia come legge degli esseri esistenti, può venir formolato così: *ogni cosa è identica ed uguale a sè stessa;* ossia *ciò che è, è;* ovveramente *l'essere è l'essere:* quindi la sua formola astratta sarebbe $A = A$. Inteso poi soggettivamente o come legge del pensiero, può venir così enunciato: *ciò che s'identifica nel pensiero debb'essere pensato;* od in altri termini, tutte quelle cose che l'intelletto percepisce inchiudersi a vicenda ed essere uguali, deggiono essere insieme pensate. A ragion d'esempio, la sensitività, l'intelligenza, la volontà debbono essere pensate dell'uomo, perchè tutte e tre prese insieme eguagliano il concetto *uomo*, epperò nell'unità *uomo* s'inchiudono a vicenda.

A ben comprendere come questo principio d'identità sia la legge generale che governa la forma logica del pensiero detta unità, uopo è ricordare che l'unità chiara e distinta, cui la mente intende di conseguire come scopo supremo e termine del suo processo, è *sostanzialmente identica* e la stessa che l'unità confusa ed oscura, da cui aveva pigliate le mosse; dissi *sostanzialmente* identica, poichè vi ha qui un divario di *forma* riposto in ciò, che tutto ciò che si conosceva da prima *in modo confuso ed indistinto*, vien poscia conosciuto *in modo chiaro e distinto.* Questa legge adunque o principio d'identità, importa che il pensiero nel compiere il suo processo dall'unità confusa primitiva all'unità distinta terminativa mantenga mai sempre sostanzialmente identico il contenuto dell'una e dell'altra, per la ragione che ogni cosa, ogni essere è quello che è, è identico ed eguale a sè stesso, ha una natura sua propria, per cui s'individua, si specifica e si differenzia dagli altri esseri. A ragion d'esempio, il pensiero del botanico muove dal concetto confuso di vegetale considerato come un tutto, e lavora la sua scienza sviluppando per via della riflessione analitica quanto si contiene in esso concetto per tradurlo in una moltiplicità di idee ordinata alla forma sistematica di

scienza. Ma egli dovrà procedere a tenore di questo principio d'identità, per guisa che il contenuto dell'unità confusa primitiva sia sostanzialmente identico col contenuto di questa stessa unità resa distinta e chiara, svolgendo da essa *tutte* e *sole* quelle cognizioni parziali che vi erano germinalmente racchiuse: egli deve poter ragguagliare il suo lavoro scientifico alla formola astratta $A = A$, e dire: il vegetale è eguale a questa moltiplicità armonica di note, di elementi, di caratteri, di determinazioni, di proprietà, che per mezzo dell'analisi ho svolto dall'unità confusa del concetto, e per via della sintesi ho ricondotto all'unità chiara della scienza.

Abbiamo stabilito che tra l'unità confusa ed oscura e l'unità distinta e chiara vuol esservi identità di contenuto quanto alla sostanza; ma si è avvertito altresì esservi diversità di forma, e ciò non senza ragione; posciachè ciò che era veduto in modo confuso, vien reso esplicito, chiaro ed aperto; altramente nel processo del pensiero non vi sarebbe progresso di sorta, ed il linguaggio scientifico ridurrebbesi ad una vana e sterile tautologia.

La ragione ed il buon senso son dessi appunto che prescrivono, che il pensiero, pur mentre svolge ed esplica una nozione rappresentativa di un dato oggetto, mantenga mai sempre sostanzialmente identico ed inalterato il contenuto della nozione, sotto pena di distruggere l'essenza costitutiva di quel dato oggetto e confonderlo con altri.

Quando il geometra afferma che il triangolo è un poligono di tre lati, e che il circolo è una figura piana terminata da una linea curva, i cui punti equidistano tutti da un punto interno centrale, che mai viene a dire in sostanza, se non questo: *il triangolo è il triangolo, il circolo è il circolo?* E non è questo il principio d'identità? E se egli, il geometra, per non conformarsi a questo principio, togliendo a sviluppar il concetto di triangolo s'immaginasse di aver in esso rinvenuto i concetti di diagonale, di tre angoli retti, di lati paralleli, non sarebb'ella solenne stranezza la sua, alterando la natura del triangolo e confondendolo con altri poligoni per non istar fermo all'identità del triangolo con sè stesso?

Il principio d'identità, di cui siamo venuti finquì discorrendo, siccome quello che corrisponde alla forma dell'unità, la quale non è vuota ed astratta, ma ricca di varietà e di moltiplicità, può pure denominarsi principio di convenienza o di accordo, in quanto che in virtù di esso il pensiero può conciliare ad armonica unità il molteplice ed il diverso. In tal caso il principio, di cui discorriamo, potrebbe venir enunciato ne' termini seguenti: Ciò che conviene o concorda con sè stesso, può essere pensato; ossia tutte quelle note, che non ripugnano alla natura di un essere o consentono tra di loro (come lo *spirito* ed il *corpo* nell'*uomo*) sono pensabili.

Come le due forme logiche generali dell'unità e della moltiplicità sono intimamente connesse fra di loro a segno da inchiudersi a vicenda, così la legge del principio d'identità corrispondente alla forma dell'unità è siffattamente collegata colla legge del principio di diversità, di differenza, di opposizione correlativa alla forma della moltiplicità, che mutuamente si chiamano e si presuppongono. Infatti affinchè una cosa sia eguale ed identica a sè stessa giusta il principio d'identità, necessità vuole, che si differenzii da ogni altra cosa diversa da essa; lo che mena appunto all'altro principio di diversità e di opposizione. L'identico presuppone ed arguisce il diverso e l'opposto, come l'uno importa il molteplice: l'uomo, ad esempio, non sarebbe uomo, se non si differenziasse da Dio, dal bruto, dal vegetale, dal minerale. In altri termini, un essere non è identico ed eguale a sè stesso se non a condizione di aver un contenuto tutto suo proprio ed incomunicabile, una natura determinata e circoscritta; fa quindi mestieri che vi siano *altri* esseri che lo vengano limitando e determinando. Adunque il principio d'identità, prima legge logica, arguisce l'altro principio di diversità, seconda legge logica, e s'inchiudono l'un l'altro. Ma se tutto è identico, come potrà ancora aver luogo il diverso e l'opposto? Chi così obbiettasse, non avrebbe rettamente inteso il principio d'identità: esso non significa che *tutto* è identico in guisa che non abbiavi che un solo essere universale, ma che *ciascuna* cosa, *ciascun* essere è identico ed eguale a sè; lo

che presuppone una pluralità di esseri, ognuno de' quali è identico a sè, ma per ciò appunto distinto e diverso dagli altri tutti.

Prima di formolare questo secondo principio di diversità, che è la seconda legge del pensiero involgente il molteplice, uopo è distinguere due sorta di diversità ed opposizione. Vi ha opposizione di contrarietà, ed opposizione di contraddizione, e conseguentemente sonvi termini opposti contrarii, e termini opposti contraddittorii. Due termini diconsi opposti contrarii, quando di essi il secondo non è soltanto una negazione del primo, ma altresì alcunchè di positivo in sè stesso, quando cioè non solo elimina l'altro, ma pone alcunchè in sua vece, come *spirito* e *corpo:* il corpo non solo non è lo spirito, ma è qualche cosa di positivo in sè stesso; non solo esclude il suo opposto, ma pone alcunchè in sua vece. Diconsi per contro termini opposti contraddittorii quelli di cui il secondo è una pretta e pura negazione del primo senza più, come *uomo* e *non uomo*, *essere* e *non essere:* quindi gli opposti contrarii son due termini positivi sebben diversi, mentre degli opposti contraddittorii l'uno è positivo, negativo l'altro; quindi ancora gli opposti contrarii possono conciliarsi e riunirsi (non però identificarsi) in un terzo, come lo *spirito* ed il *corpo* nell'*uomo;* mentre gli opposti contraddittorii si escludono irrepugnabilmente, nè si dà mezzo fra di loro in cui si riuniscano. Ora quegli opposti, che possono conciliarsi fra loro, vanno sottoposti al principio di *convenienza*, di cui abbiamo discorso; gli opposti invece, che sono inconciliabili, son governati dal principio di *contraddizione*, di cui ora diremo.

Il principio di contraddizione può anch'esso essere pigliato in senso oggettivo, cioè come una legge direttiva degli esseri, ed in senso soggettivo, ossia come una legge governatrice del pensiero.

Inteso oggettivamente il principio di contraddizione viene formolato così — *L'essere ed il non-essere si escludono;* — ossia una cosa non può essere e non essere nel medesimo tempo e sotto lo stesso rispetto. I due termini *essere* e *non-essere*, che il principio di contraddizione dice escludersi a vicenda,

son presi come due termini opposti contraddittorii, intendendosi per essere ciò che in qualche modo esiste, e per non essere ciò che non esiste in verun modo, ossia il niente assoluto, posciachè se per non essere s'intendesse ciò che esiste virtualmente o potenzialmente, sebbene non esista ancora in modo attuale e determinato, in tal caso il principio di contraddizione non considera essi due termini come contraddittorii ed escludentisi a vicenda. Hegel frantese questa formola del principio di contraddizione sostituendovi quest'altra — *l'essere ed il non-essere s'identificano* — non avvertendo che i due termini della sua formola quali egli l'intende, non sono contraddittorii. Avvertasi ancora che quando si enuncia che *una cosa non può essere e non essere* si aggiunge *nel medesimo tempo e sotto lo stesso rispetto,* poichè se si pigliasse un essere contingente in due tempi diversi o sotto diversi rispetti, non ha più luogo la contraddizione. A ragion d'esempio le ali picchiettate di una farfalla sono bianche e non bianche, ma qui bianche, là non bianche, sibbene nere; non c'è quindi contraddizione perchè non si risguardano le ali sotto uno stesso rispetto, ma sotto due aspetti, essendo in parte bianche, in parte nere. Parimente considerando l'acqua in due tempi diversi, cioè nel momento che è liquida e nell'altro momento che è solida, essa è liquida e non liquida, solida e non solida, non però nel medesimo momento, ma in due tempi diversi. Essendo gli esseri contingenti soggetti di lor natura al cangiamento, possono perciò passare da un modo di esistere al suo opposto.

Risguardato soggettivamente il principio di contraddizione viene così enunciato — *Ciò che ripugna all'essere non debbe pensarsi:* — ossia, quelle cose che l'intelletto trova escludersi a vicenda e ripugnar fra di loro non possono esser pensate; od anche, non si può affermare e negare lo stesso predicato dello stesso soggetto sotto il medesimo rispetto: di che segue quest'altra formola: di due note contraddittorie se l'una conviene ad un dato soggetto, l'altra non gli può convenire. La necessità di questo principio di contraddizione come legge del pensiero è evidente, giacchè senza di esso riesce impos-

sibile la scienza, impossibile il raziocinio, impossibile il giudizio, impossibile ogni nozione, e conseguentemente impossibile il linguaggio, segno del pensiero. Coloro stessi, che si sforzano di distruggere il principio di contraddizione, su cui si fonda la logica ordinaria, per fare luogo ad una logica davvero straordinaria, sono loro malgrado forzati ad usarlo se pure vogliono ragionare, ed esporre e difendere il loro stranissimo sistema.

Capitolo II.

Delle forme e leggi speciali del pensiero.

Abbiamo superiormente formolato il modo costante e generale con cui procede il pensiero nella cognizione delle cose, dicendo che la mente apprende ogni oggetto siccome un tutto che sta da sè, val quanto dire un'unità, la quale però viene dapprima veduta in modo oscuro e confuso, e compresa da ultimo in modo chiaro e distinto. Vanno quindi ammesse due guise di unità, l'una veduta in modo confuso, l'altra compresa in modo distinto; quella è come a dire il punto di mossa del pensiero, questa il punto di arrivo. Consegue di qui che la forma generale dell'unità si specifica in due altre forme secondarie, che denomineremo il concetto ed il sistema, intendendo per concetto l'unità primitiva veduta confusamente ed oscuramente, per sistema l'unità finale compresa in tutta la sua distinta ed esplicita integrità. Ancora, abbiamo avvertito che il pensiero non può giungere a comprendere chiaro ed aperto quanto si contiene nell'unità di un oggetto senza scomporla nella sua moltiplicità, determinando i singoli e diversi elementi che la costituiscono; e siccome questa determinazione viene effettuata (lo che meglio vedremo fra breve) in due guise diverse, cioè immediatamente e mediatamente, così la forma generale della moltiplicità si specifica anch'essa in due altre forme secondarie, che sono il giudizio ed il raziocinio. Abbiamo adunque quattro forme logiche speciali, che

sono il concetto ed il sistema come specificazioni della forma generale dell'unità, il giudizio ed il raziocinio come specificazioni della forma generale della moltiplicità. Noi ne discorreremo partitamente, non senza aver prima avvertito, che quanto al loro ordine logico il concetto ed il sistema tengono i due punti estremi, e stanno intermedii ad essi il giudizio ed il raziocinio, nella stessa maniera che la moltiplicità sta come di mezzo fra l'unità confusa da cui si svolge, e l'unità distinta in cui si compie.

Art. I.

DEL CONCETTO.

Noi studieremo il concetto da prima in sè stesso, poi nelle sue relazioni con altri concetti, da ultimo nelle leggi che lo governano.

Essendo proprio della mente umana, perchè limitata, l'apprendere le cose dapprima in modo oscuro ed indeterminato, ne segue che la prima delle forme logiche speciali è il concetto, il quale può quindi definirsi per l'apprensione confusa dell'insieme di un oggetto; e siccome un oggetto qualsiasi considerato nel suo insieme è una totalità, ossia un'unità contenente in sè una moltiplicità di elementi, perciò il concetto dovrà in sè contenere unità e moltiplicità, ossia forma e materia, dovrà cioè essere un tutto, come è l'oggetto stesso, di cui è una rappresentazione mentale. Ogni concetto ha dunque una qualità (che è la stessa sua unità essenziale o forma), ed una quantità che è la moltiplicità de' suoi elementi, detta anche materia: ora potendo gli elementi molteplici di un concetto essere od intrinseci od estrinseci al medesimo, consegue che la quantità di un concetto si specifica in intrinseca od intensiva, ed estrinseca od estensiva. La quantità intensiva di un concetto chiamasi anche *comprensione*, e la estensiva prende pur nome di *estensione*.

Intendesi per comprensione di un concetto (detta anche dai logici il tutto metafisico, l'intensione, la profondità, il *com-*

plexus del medesimo) la quantità delle note, dei caratteri o delle determinazioni che esso ci rappresenta esistenti nell'oggetto appreso. Ad esempio, nel concetto *uomo* trovo questi caratteri: essere *sensitivo*, *intelligente*, *libero*, *progressivo*, *socievole*, *parlante*, ecc., la totalità di queste ed altre note, che sono poi altrettanti concetti elementari contenuti nel concetto *uomo*, formano di esso la comprensione. Or queste note dividonsi generalmente dai logici in comuni e proprie, essenziali ed accidentali. Diconsi note proprie o distintive quelle che distinguono da altri il concetto cui appartengono; chiamansi comuni nel caso contrario: la *favella* ad esempio è nota propria del concetto *uomo*, la *sensibilità* è nota comune perchè riscontrasi anche ne' bruti. Le note essenziali son quelle, che rappresentano proprietà necessarie all'oggetto appreso, come l'*intelligenza* nell'*uomo;* le accidentali quelle, di cui un dato oggetto può far senza, pur conservando l'intrinseca sua essenza, come la *dottrina* nell'*uomo.*

Si suddividono ancora le note essenziali in costitutive od originarie, dette anche primordiali, ed in consecutive o derivate dette anche attributi: quelle costituiscono direttamente l'essenza di un concetto ed esprimono ciò che vi è di essenzialmente primitivo in un oggetto; queste costituscono indirettamente l'essenza di un concetto ed esprimono ciò che vi ha di essenzialmente derivato in un oggetto, onde chiamansi anche le note delle note; così nel concetto *uomo* la nota *intelligenza* è essenziale costitutiva; la nota *facoltà di giudicare* è essenziale consecutiva od attributo, perchè consegue dalla prima. Del paro le note accidentali si specificano in modi ed in relazioni, secondochè convengono accidentalmente ad un dato concetto considerato in sè stesso, oppure ad un concetto in rapporto con altri: così nel concetto *uomo* la nota *dottrina* è accidentale-modo, la nota *paternità* è accidentale-relazione.

L'estensione di un concetto (che suole dai logici chiamarsi altresì il tutto logico, l'ampiezza, l'*ambitus* o la sfera del concetto stesso) è la quantità degli oggetti che un dato concetto contiene sotto di sè. Il concetto *uomo* ad esempio si estende

a tutti gli individui che hanno animalità e ragione. Dall'estensione di un concetto derivano i generi e le specie, le quali possono abbracciar un maggiore o minor numero d'individui, secondo la maggiore o minor estensione del concetto stesso. Dicesi quindi specie una classe di più individui aventi qualità comuni; chiamasi poi genere un assembramento o classe di più specie, aventi caratteri comuni: il genere si distingue poi in prossimo, supremo ed intermedio, secondochè vien subito dopo la specie infima, o contiene sotto di sè tutti gli altri generi, o sta di mezzo fra il genere assolutamente supremo ed il prossimo. Così riunendo insieme più individui, Pietro, Cesare, ecc., in un solo concetto rappresentativo, si ha la specie infima *uomo;* riunendo più uomini e più bruti, che sono due specie infime aventi un carattere comune, si ha il genere prossimo *animale:* di qui si assorge ancora ai concetti più generici di *vivente*, di *sostanza*, ecc.; fino al genere assolutamente supremo di *ente*, che contiene sotto di sè quanti mai individui esistono; in siffatti esempi *uomo* sarebbe specie infima, *ente* genere assolutamente supremo, *animale*, *vivente*, *sostanza*, generi intermedii.

Comparando fra di loro la comprensione e l'estensione di un concetto, si scorge che stanno fra di loro in ragione inversa, sicchè quanto è più estensivo un concetto, tanto meno è comprensivo e viceversa, e conseguentemente quanto più va acquistando in estensione, tanto più va perdendo di comprensione. I due concetti di *ente* e di *Dante* potrebbero servir di esempio.

La ragione spiegativa di siffatto rapporto sta in ciò che le determinazioni o note costituenti la comprensione di un concetto son desse che distinguono e differenziano gli esseri gli uni dagli altri; quindi man mano che si van togliendo le determinazioni distintive di un essere, esso va sempre più confondendosi con un maggior numero di esseri, epperò il concetto va acquistando sempre più di estensione col perdere di sua comprensione, come per contro coll'aggiungere nuove determinazioni s'introducono differenze e distinzioni fra gli esseri, si restringe la classe a cui appartengono, e quindi il

concetto va perdendo in estensione quel che acquista in comprensione.

Se consideriamo il concetto per riguardo alle operazioni mentali di cui è suscettivo, troveremo che esse sono l'astrazione e la divisione per riguardo all'estensione di un concetto, la definizione e la determinazione per rispetto alla sua comprensione. Coll'astrazione la mente spogliando il concetto delle determinazioni che comprende lo rende man mano più esteso, epperò più astratto e più ampio; colla determinazione lo arricchisce di un maggior numero di note, lo circoscrive ad un minor numero di esseri, lo rende più comprensivo, epperò più concreto e più ristretto. La definizione e la divisione si riferiscono esse pure l'una alla comprensione, l'altra all'estensione di un concetto. Infatti, definire un oggetto vuol dire dichiarare con un giudizio la nota, che un concetto ha comune con altri congeneri, e la nota che esso ha di proprio; ora le note vuoi proprie, vuoi comuni si riferiscono alla comprensione di un concetto. Per contro la divisione muovendo da un tutto logico (che è per appunto la sfera o l'estensione di un concetto) ha per iscopo di indicare ordinatamente le diverse specie contenute sotto di un genere, od i diversi individui contenuti sotto una specie.

Considerato il concetto in se stesso, passiamo a considerarlo in rapporto con altri concetti. Siccome ogni concetto non è che un dato oggetto appreso confusamente, e siccome un oggetto qualsiasi, che venga da noi appreso, non è tutto l'essere, ma è connesso con infiniti altri oggetti, con cui forma un gran sistema, così ogni concetto trovasi collegato con innumerevoli altri. Or le relazioni che possono intercedere fra più concetti, si riducono a due principali, e sono: 1° la relazione d'identità, e 2° la relazione di diversità. Vi corre relazione di identità fra più concetti che abbiano lo stesso contenuto, ossia la medesima comprensione. Ma come mai, si obbietterà, può passarvi siffatta relazione di identità, se i due concetti dichiarati identici non fanno che un concetto solo, e se ogni relazione importa una dualità di termini fra cui interceda? Rispondiamo, che un medesimo concetto può essere

pensato da più menti individue, e ripensato più e più volte da una stessa mente in diversi periodi, e che esso di tal modo reduplicandosi dà luogo a più concetti sostanzialmente identici. E qui occorrono le stesse osservazioni fatte altrove per ispiegare il senso del principio d'identità e difenderlo contro coloro che lo impugnano.

Quando invece due o più concetti hanno una comprensione diversa, v'è fra di loro relazione di diversità e diconsi diversi, come sarebbero i due concetti *uomo, bruto*. I concetti diversi poi si specificano ancora in opposti, disparati e subordinati. Diconsi opposti più concetti, di cui l'uno esclude l'altro e si suddividono in contraddittorii ed in contrarii, secondochè l'uno esclude l'altro senza più (come *uomo*, *non-uomo*) od esclude l'altro ponendovi alcunchè di positivo in sua vece (come *spirito* e *corpo*). Si chiamano disparati due concetti, se l'uno nè esclude, nè implica o contiene l'altro (come *virtù, bellezza*); e siccome siffatti concetti disparati potrebbero coesistere in un altro superiore (come *virtù* e *bellezza nell'uomo*), così chiamansi anche compatibili o consenzienti. Da ultimo si denominano subordinati due concetti diversi, di cui l'uno contiene l'altro nella sua estensione (come *uomo* per rapporto ad *animale*). Il concetto contenuto nell'estensione di un altro (*uomo*) dicesi inferiore o subordinato; il concetto, che contiene l'altro nella sua estensione (*animale*) dicesi superiore o subordinante: quando poi due concetti inferiori sono equidistanti da un concetto superiore che li contiene entrambi, chiamansi coordinati (come uomo e bruto in *animale*).

Ci rimane a dire delle leggi direttive de' concetti. Di esse altre riguardano il concetto considerato in sè medesimo, altre il concetto considerato ne' suoi rapporti con altri concetti. Le leggi della prima specie si riducono alle seguenti:

1° Ciò che si contiene in un elemento di un concetto, o gli si oppone, appartiene o si oppone altresì a tutto il concetto medesimo. Questa legge si fonda sul sintesismo intrinseco di un concetto, epperò sulla sua forma di unità, senza di cui gli elementi molteplici di un concetto discordando fra di loro renderebbero impossibile il concetto stesso: così ad

es. il *giudicare* si contiene nell'*intelligenza* del concetto *uomo*, epperò appartiene altresì all'*uomo*; l'*onnipotenza* si oppone alla *finitudine* dell'*uomo*, epperò anche all'*uomo*.

2° Un concetto non può contenere due note contraddittorie; e ciò per la stessa ragione del sintesismo intrinseco del medesimo;

3° Un concetto può essere elementato di note disparate, che in tal caso diconsi compatibili o consenzienti, purchè siavi di ciò una ragion sufficiente. Così la vita, il senso, la ragione coesistono nell'uomo, che ne è ad un tempo la ragion sufficiente.

Le leggi della seconda specie riguardano altre i concetti identici, ed altre i diversi. I concetti identici sono soggetti a queste leggi:

1° Ciò che conviene o ripugna ad un concetto, conviene o ripugna altresì all'altro concetto suo identico: così l'inerzia ripugna e l'intelligenza conviene a Dio; dunque anche all'Essere assoluto. Questa legge, per quantunque futile in apparenza, è però di gran momento, ove si consideri che il contenuto di un concetto debbe mantenersi *sostanzialmente* identico sotto tutte le forme diverse che può vestire; 2° Due concetti identici sono convertibili: ciò è chiaro dall'avere essi la medesima comprensione.

Le leggi che riguardano i concetti diversi si specificano variamente a seconda delle diverse guise di siffatti concetti. La legge de' concetti diversi opposti, se contraddittorii, è questa, che essi non ammettono un terzo concetto in cui si riuniscano, sicchè dall'esclusione dell'uno sorge la posizione dell'altro, e viceversa; se contrarii, è questa, che è pensabile fra essi un terzo concetto di guisa che dall'esclusione di un contrario non consegue l'affermazione dell'altro: così dal negare che una figura sia triangolare non consegue che sia un circolo, potendo essere un quadrilatero, un pentagono, ecc. Quanto ai concetti diversi disparati, siccome non hanno note comuni, così si può accennare questa legge, che di due o più concetti disparati può darsi che un solo si connetta con un terzo, od anche due, o tre, ecc.; così de' tre concetti dispa-

rati *vita in genere*, *senso*, *ragione*, il primo solo conviene al concetto *pianta*, i due primi si riuniscono nel terzo concetto *bruto*, tutti e tre poi nel concetto *uomo*. Da ultimo i concetti diversi subordinati son governati dalle seguenti leggi:

1° Le note che convengono o disconvengono al concetto superiore subordinante, convengono o disconvengono altresì al concetto inferiore subordinato, perchè il concetto superiore è una nota essenziale dell'inferiore, il quale ha una comprensione maggiore dell'altro; come si scorge ne' due concetti *animale* e *quadrupede*, formolabili in un giudizio, *il quadrupede è un animale*, da cui si rileva che al soggetto *quadrupede* debbono convenire tutte le note comprese nel predicato *animale*.

2° Al concetto inferiore possono convenire o disconvenire note, che non convengono o non disconvengono al concetto superiore, perchè il concetto subordinato od inferiore ha comprensione maggiore del superiore, da cui si distingue per note speciali e caratteristiche, come si scorge nel citato esempio di *quadrupede* e di *animale*.

3° Posto il concetto inferiore, è posto altresì il superiore, e, tolto questo, è tolto anche quello, perchè nel concetto inferiore è *compreso* il superiore, siccome una sua nota essenziale (l'*animalità* è una nota essenziale di *quadrupede*), mancando la quale viene pur meno il concetto inferiore. Il contrario però di questa legge non vale.

Enunciata in modo negativo, questa legge viene a significare che, posto il concetto superiore, non è con ciò posto l'inferiore, come tolto questo, non è tolto quello. Siffatta legge non ha solo un valore logico, ma altresì ontologico, e verrebbe a dire che, posto l'universale, non è ancor posto realmente il particolare, posto il germe non è posto di necessità lo sviluppo, posta la potenza non è ancor posto l'attuamento, ossia ancora (sollevando questo principio alla sua più alta generalità) posto il possibile, non è ancor posto il reale. Ciò vuol dire che tra l'universale ed il particolare, tra il germe e lo sviluppo, tra la potenza e l'attuamento, tra il possibile ed il reale, non v'intercede un vincolo reale siffattamente necessario, che l'universale abbia indeclinabilmente a determi-

narsi nel particolare, il germe concretarsi nello sviluppo, il possibile effettuarsi nel reale. L'universale potrebbe rimanersi nella sua indeterminazione senza particolarizzarsi, il germe disperdersi senza esplicarsi, il possibile non diventare un fatto. Dato l'universale, è data sibbene la *possibilità* del particolare, non però ancora la *realtà* di esso: perchè questo particolare trapassi dalla possibilità alla realtà ci vuole una ragione, una forza, che determini l'universale a particolarizzarsi, e tale forza debb'essere essa stessa di già determinata ed in atto; altramente bisognerebbe di un'altra forza attiva, e così all'infinito. La legge di cui discorriamo, ontologicamente considerata, contiene in sè la confutazione dell'Idealismo assoluto di Hegel, che tutto poggia su questo falso principio: posto l'universale è posto effettivamente il particolare, posto l'assolutamente indeterminato, l'essere universalissimo e puro (l'essere nulla, l'Idea) è posto il determinato, ossia le varie e molteplici realtà particolari. Di qui si scorge qual giudizio abbiasi a portare di quella sentenza, che dice il genere contenere la specie, e su cui sono fondate gran parte delle argomentazioni: perchè essa sia vera, fa d'uopo intendere, che il genere contiene la specie nella sua *estensione*, mentre considerato nella sua *comprensione* ne è anzi contenuto, perchè la estensione e la comprensione stanno fra loro in ragione inversa.

Art. II.

DEL GIUDIZIO.

Il concetto è di sua natura confuso ed indeterminato: epperò la mente umana, mal sapendo appagarsi di questo imperfetto modo di conoscere le cose, sente il bisogno di determinare il concetto, scomponendo nelle sue parti ed affermando in modo esplicito ed aperto i singoli e molteplici elementi veduti da prima nel loro confuso insieme. Ora il concetto può essere determinato in due modi, immediata-

mente cioè e mediatamente: nel primo caso ha luogo il giudizio, nel secondo il raziocinio.

A ben comprendere la natura propria del giudizio, che è la seconda forma logica speciale, giova rilevare l'intimo vincolo, che intercede fra esso ed il concetto. Abbiam veduto, che ogni concetto ha una comprensione ed un'estensione. Mercè la sua comprensione contiene in sè una quantità di note o di caratteri in esso riuniti, in virtù poi della sua estensione contiene sotto di sè una quantità di esseri individui, a cui esso si estende. Ora è chiaro, che ciascuna di queste note può essere attribuita al concetto stesso (ad es. l'uomo è *sensitivo*, l'uomo è *intelligente*, l'uomo è *libero*, ecc.); e che esso concetto si può attribuire, come loro nota essenziale, a ciascuno degli individui, a cui si estende (ad es. *Pietro* è *uomo*, *Paolo* è *uomo*, ecc.); e siccome ciascuna nota ove si attribuisca ad un concetto, diventa essa stessa un nuovo concetto elementare che determina il primo (e dicasi pure il medesimo di ciascuno degli individui contenuti nell'estensione di un concetto), così possiamo stabilire che un concetto contiene il germe di tanti giudizi, quante sono le note della sua comprensione, e gl'individui della sua estensione. Ciascuna nota ove si attribuisca ad un concetto, in cui sia implicitamente contenuta, si trasforma in un nuovo concetto, il quale accoppiato col concetto indeterminato, di cui è un elemento comcomprensivo, dà luogo ad un giudizio; ed il medesimo hassi a dire di ciascuno degl'individui contenuti nell'estensione di un concetto. Quindi il giudizio può venir definito per l'immediata determinazione del rapporto di due concetti. Scopo del giudizio è dunque svolgere ed affermare la moltiplicità degli elementi contenuti nell'unità confusa di un concetto, il quale viene di tal modo ad essere determinato e distinto; laonde considerato sotto quest'aspetto il giudizio potrebbe essere enunciato colla formola seguente: sviluppar l'uno nel molteplice, determinar l'indeterminato, particolarizzar l'universale, esplicar l'implicito, concretar l'astratto.

Abbiasi ad esempio il concetto vago ed indeterminato di *progresso*. Mi propongo di concretare questo concetto astratto,

e chieggo: che cosa è il progresso? Rispondo: un mutamento: ecco qui un giudizio, una determinazione del concetto di progresso, un elemento reso esplicito. Nuovamente dimando: di che guisa è tal mutamento? Rispondo: è un cambiamento in meglio; ed in che risiede? nello sviluppo delle potenze di un essere. Ecco due altri giudizi, due altre determinazioni dello stesso concetto, due altri elementi resi espliciti. Dimando ancora: in che sta lo sviluppo delle potenze di un essere? nel loro accostarsi al proprio oggetto; e così proseguo il mio lavoro mentale, finchè io abbia concretato per mezzo di una moltiplicità di giudizi il concetto astratto di progresso svolgendone l'unità vaga ed indeterminata in un molteplice di cognizioni particolari.

Veduto come il giudizio consista nell'immediata determinazione di un concetto per mezzo di un altro concetto affermando il rapporto tra l'uno e l'altro, giova istituirne l'analisi. Dalla natura del giudizio si scorge come esso contenga mai sempre in sè: 1° un concetto indeterminato, ossia da determinarsi, che dicesi *soggetto;* 2° un concetto determinante il primo, che dicesi *predicato;* 3° un rapporto tra i due concetti affermato dal pensiero.

I due concetti, soggetto e predicato, di cui un giudizio si elementa, presi insieme vengono generalmente designati dai logici col nome di *materia* del giudizio, e la loro relazione vien denominata *forma* del medesimo. Il soggetto ed il predicato diconsi pure i due *estremi* del giudizio, quello estremo *minore*, perchè generalmente ha minor estensione del predicato, questo estremo *maggiore* per la ragione contraria.

Riguardo al rapporto tra i due concetti del giudizio occorre di notare un errore di Hegel, che al paragr. CLXVI della sua *Logica* muove rimprovero alla logica ordinaria di considerare siffatta relazione come del tutto soggettiva, quasi fosse una mera visione del nostro spirito destituita di ogni valore oggettivo. Quando lo spirito accoppia in un giudizio due concetti, non li piglia a caso quasi fossero due termini o due esistenze separate che egli pone l'una accanto dell'altra senza che abbiano un vero legame in natura. Poichè la mente nel com-

piere un giudizio muove dal concetto indeterminato, che contiene già in sè la ragione del predicato, il quale vien poscia attribuito al soggetto; essa perciò non fa che affermare il rapporto naturale fra i due concetti. Siffatta relazione non è quindi destituita di valore oggettivo, non è mera creazione dello spirito senza più; essa si può chiamare ed è *soggettiva* in quanto viene affermata dal nostro spirito (nel che ci discostiamo da Hegel, che considera il giudizio non come una forma logica ed un atto del *soggetto* conoscente, ma come *una determinazione dell'oggetto stesso*); ma è oggettiva in quanto si radica nell'oggetto medesimo del giudizio: lo spirito non fa che affermare quello che si contiene in un concetto. Così quando pronuncio che *Dio è intelligente,* affermo col pensiero tal cosa che trovasi nel contenuto del concetto *Dio.*

Definito ed analizzato il giudizio, passiamo a distenderne la divisione, muovendo da due basi, che sono: 1° il giudizio considerato in sè solo, 2° il giudizio considerato in rapporto con altri giudizi.

Muovendo dalla prima base si hanno diverse specie di giudizi a seconda dei diversi elementi che entrano a comporli, considerati sotto differenti aspetti. Ora Kant considera il giudizio sotto quattro peculiari aspetti, che sono: 1° la quantità, od estensione del soggetto, 2° la qualità, 3° la relazione, 4° la modalità.

Ciò posto, siccome il soggetto di un giudizio può nella sua maggiore o minore estensione abbracciare od un'intiera classe di cose, od una parte soltanto di essa, od anche un solo individuo, così il giudizio per riguardo alla quantità si specifica in universale, particolare e singolare (ad es. *l'uomo è un essere personale; alcuni uomini sono filosofi; Orazio è poeta*).

Quanto alla qualità il giudizio distinguesi in positivo e negativo secondochè il predicato è affermato o negato del soggetto, ossia ha col soggetto una relazione di convenienza o di discrepanza. Kant aggiunge a queste due specie di giudizi il limitativo. La relazione di convenienza o di discrepanza che può intercedere fra il predicato ed il soggetto, non è meramente soggettiva, ma oggettiva altresì e reale, in quanto che

il predicato si afferma o si nega del soggetto non per un atto arbitrario del pensiero che compie il giudizio, ma per una ragione fondata nell'oggetto medesimo del giudizio. Infatti un concetto avendo mai sempre una quantità intensiva ed estensiva, contiene quindi in sè la ragione di tanti giudizi *positivi*, quante sono le note della sua comprensione o gli individui della sua estensione: ma siccome un concetto in tanto ha un contenuto suo proprio, in quanto esclude dalla sua comprensione le note che ripugnano alla sua natura, e dalla sua estensione gl'individui che appartengono ad altri generi, così un concetto contiene altresì in sè la ragione di tanti giudizi *negativi*, quante sono le note escluse dalla sua comprensione, e quanti gl'individui esclusi dalla sua estensione.

In riguardo alla relazione tra i due termini di un giudizio, esso si distingue in categorico, in ipotetico ed in disgiuntivo, secondochè essa relazione è affermata: 1° in modo positivo e senza restrizione di sorta (*Dio è intelligente*), 2° oppure in un modo condizionale (*se sono libero debbo rispondere del mio operato*), 3° od in modo disgiuntivo (*il mondo od è contingente o necessario*).

Da ultimo quanto alla modalità, ossia alle diverse maniere con cui può essere concepito ed affermato dal nostro spirito il rapporto tra il soggetto ed il predicato, il giudizio si specifica in problematico, in assertorio ed in apodittico, secondochè siffatto rapporto si concepisce come possibile, o come reale, o come assolutamente necessario. Quindi nel giudizio problematico (*la scienza può essere abusata a danno della morale*) si afferma che il soggetto può avere o non avere il predicato che gli si attribuisce. Nel giudizio assertorio che suole anche dirsi sintetico (*i nostri antipodi sono abitati*) si afferma che il soggetto ha effettivamente o non ha un dato attributo; nel giudizio apodittico detto anche analitico (*Dio è immutabile*) si afferma che il soggetto ha necessariamente o non può affatto avere un dato attributo.

Questa classificazione dei giudizi fatta da Kant non pare rigorosa; poichè, se ben si avverte, le varie specie di giudizi derivanti dalla qualità e dalla modalità si potrebbero del

paro dedurre dalla relazione, sicchè questi tre membri della divisione sono riducibili ad un solo. Infatti la relazione potendo: 1° essere di convenienza o di ripugnanza darebbe luogo ai giudizi positivi ed ai negativi; 2° potendo essere concepita come possibile, come reale e come necessaria, dà luogo ai giudizi problematici, agli assertorii ed agli apodittici.

Venendo ora alla seconda base di classificazione riposta nel giudizio considerato in rapporto con altri giudizi, abbiamo due categorie di giudizi, identici gli uni e diversi gli altri, secondochè intercede fra di essi una relazione d'identità o di diversità. Perciò diconsi identici più giudizi, che abbiano la medesima materia e la stessa forma; diversi nel caso contrario. I giudizi diversi si specificano ancora in opposti, disparati e subalterni: diconsi opposti più giudizi, dei quali l'uno esclude l'altro, e siccome l' opposizione può essere imperfetta o di contrarietà e perfetta o di contraddizione, perciò i giudizi opposti si suddividono in contrarii ed in contraddittorii, secondochè l'uno esclude l'altro in parte od in tutto, come abbiamo veduto de' concetti opposti. Disparati diconsi più giudizi se l'uno nè esclude nè implica l'altro; subalterni, se l'uno contiene l'altro nella sua estensione.

Le leggi che dirigono la rettitudine de' giudizi, di qualunque specie essi siano, si deducono dal nesso che collega il concetto col giudizio. E veramente se il concetto contiene il germe di tanti giudizi quante sono le note della sua comprensione, e quanti gli individui della sua estensione, consegue essere legge universale di ogni giudizio questa, che esso abbia la sua ragione di esistere nel concetto stesso, da cui viene esplicato. Questa legge prende due forme diverse corrispondenti ai due grandi principii di identità e di diversità, e sono le seguenti: 1° è retto ogni giudizio, in cui si attribuisca al soggetto un predicato contenuto in esso; 2° è retto ogni giudizio in cui si neghi al soggetto un predicato escluso da esso.

Art. III.

DEL RAZIOCINIO.

Il giudizio ha per effetto di determinare il concetto primitivo, affermando o negando le note che in sè contiene od esclude; se non che non sempre succede che la mente possa a prima giunta ed immediatamente vedere se un dato predicato convenga o no ad un dato soggetto, se cioè un dato elemento si contenga nella qualità intensiva (comprensione) od estensiva (estensione) di un dato concetto. In tal caso la mente non essendo in grado di determinar immediatamente, ossia con un semplice giudizio il concetto primitivo, lo determina mediatamente ricorrendo ad un giudizio antecedente per compiere il giudizio lasciato come a dire in sospeso. Così sorge il raziocinio, che è la determinazione mediata di un concetto primitivo, il quale perciò contiene in sè *immediatamente* tanti giudizi e *mediatamente* tanti raziocinii, quanti sono gli elementi che contiene od esclude. Così a chi determinando il concetto dell'*Assoluto,* poniamo che non apparisca sì tosto se ad esso Assoluto convenga la nota di *mutabile*, come pretendono i panteisti tedeschi, o no; egli riescirà nell'intento per mezzo di raziocinii.

Il perchè il raziocinio, a volerlo definire, sta in un complesso di più giudizi, di cui l'uno s'inferisce dall'altro. Sottomettendo all'analisi questa definizione si scorge come nel raziocinio abbiasi a distinguere una materia ed una forma; risiede la materia sua nell'aggregato dei giudizi, di cui si elementa, la forma poi sta nella relazione di conseguenza che debbe stringere logicamente fra di loro essi giudizi. I giudizi poi, che costituiscono la materia di un raziocinio, pigliano nel linguaggio dei logici ciascuno un nome particolare, secondo i diversi ufficii che adempiono: l'uno dicesi *antecedente*, l' altro *conseguente*, come *conseguenza* si denomina il nesso logico che costituisce la forma del raziocinio. Per antecedente di un ra-

ziocinio talvolta sta un solo giudizio; tal'altra esso consta di più giudizi, che in tal caso diconsi le premesse o gli antecedenti del raziocinio.

Ponendo mente all' intrinseco organismo del raziocinio, il quale mai sempre si elementa di più giudizi siffattamente connessi, che posto l'uno di essi ne discende l'altro come logica conseguenza, si rileva che il principio fondamentale che serve di base ad ogni raziocinio può venir così formolato: Tutto ciò che è contenuto nell'antecedente o con esso lui s'identifica, vuol essere affermato; tutto ciò che ripugna all'antecedente, debb'essere negato.

Veniamo a dire delle precipue specie di raziocinio e delle sue leggi. In ogni raziocinio si instituisce mai sempre un paragone fra il giudizio antecedente ed il conseguente, sia che esso paragone si faccia in modo esplicito o lo si supponga soltanto, giacchè la conclusione di un raziocinio non può essere formata senza aver conosciuto il rapporto fra il giudizio antecedente ed il conseguente. Ora se questo rapporto lo si scopre e si conosce pur col semplice paragone fra l'antecedente ed il conseguente, il raziocinio dicesi *immediato;* chiamasi per contro *mediato*, se per iscoprire tal rapporto occorre adoperare un terzo giudizio siccome mezzo a rilevar il legame degli altri due.

Diciamo dapprima delle differenti guise di raziocinii immediati, le quali nascono dalle diverse specie di giudizi di cui esso si elementa, considerati nelle loro relazioni estrinseche e nella loro modalità:

1° Raziocinio immediato d'identità. Quando l'antecedente ed il conseguente di un raziocinio sono due giudizi identici, ha luogo il raziocinio immediato d'identità. Legge quindi di questa specie di raziocinio è, che dalla verità o dalla falsità di un giudizio s'inferisce la verità o la falsità dell'altro giudizio identico: es. Due linee equidistanti in tutti i loro punti comunque prolungate non possono mai incontrarsi; dunque due linee parallele non s'incontrano.

2° Raziocinio immediato per opposizione. Quando l'antecedente ed il conseguente di un raziocinio sono giudizii opposti,

il raziocinio dicesi immediato per opposizione, la quale può essere anche qui di contraddizione o di contrarietà. Legge del raziocinio immediato per *opposizione in genere* è che dalla verità di un giudizio s'inferisce la falsità del giudizio opposto, perchè due giudizi opposti siano essi contraddittorii, siano contrarii, non possono essere entrambi veri. Nel raziocinio immediato per *opposizione contraddittoria*, non solo dalla verità di un giudizio s'inferisce la falsità dell'altro, ma dalla falsità dell'uno s'inferisce altresì la verità dell' altro, perchè i contraddittorii non ammettono un terzo termine in cui si conciliino, mentre nel raziocinio immediato per *opposizione contraria* dalla verità di un giudizio s'inferisce bensì la falsità del suo opposto, ma dalla falsità di un giudizio non si può inferire la verità del suo opposto, potendo due giudizi contrarii essere entrambi falsi. Così posto un raziocinio formato di questi due guidizi contraddittorii — *l'uomo è libero ; l'uomo non è libero* — la verità del primo di questi due giudizi produce la falsità del secondo, come dalla falsità di questo ne discende la verità di quello: mentre posto il giudizio *il polipo è animale*, se ne conchiude che non è vegetale, ma posto che esso non sia vegetale, non se ne può inferir da ciò solo che esso sia animale.

3° Raziocinio immediato per subordinazione. Un raziocinio, il cui antecedente ed il cui conseguente siano giudizi subordinati, dicesi immediato per subordinazione, che consiste nell'inferire dalla verità o falsità del giudizio subordinante o superiore la verità o la falsità del giudizio subordinato od inferiore. (Es.: Le arti belle perfezionano l'umanità; dunque la poesia perfeziona l' umanità). Questa specie di raziocinio è governato da questa duplice legge: 1° se è vero il giudizio superiore o più esteso, è vero altresì il giudizio inferiore, perchè ciò che conviene al genere conviene pure alla specie; il contrario però non vale, perchè la specie ha note sue proprie non possedute dal genere; 2° se è falso il giudizio superiore, è falso altresì l'inferiore; ma il contrario non vale.

4° Raziocinio immediato per modalità. Quando un raziocinio si compone di giudizi modali, inferendo l' uno di essi dal-

l'altro, o negando l'uno in grazia dell'altro, chiamasi immediato per modalità. Qui giova il ricordare che i giudizi modali si specificano in problematici, in assertorii ed in apodittici, secondochè havvi tra il soggetto ed il predicato una relazione meramente possibile, od una relazione reale, di fatto, od una relazione necessaria. Quindi il raziocinio immediato per modalità è basato sul seguente principio: La necessità (essere necessariamente), la realtà (essere in fatti), la possibilità (poter essere) sono in tale mutuo rapporto, che la prima implica la seconda, la seconda implica la terza, e che l'impossibilità toglie la realtà, la non-realtà toglie la necessità.

Da questo principio si deducono le seguenti leggi del raziocinio immediato per modalità. Si ragiona rettamente conchiudendo: 1° dalla necessità alla realtà, ossia da un giudizio modale apodittico ad un assertorio: *Dio debb'essere immutabile; dunque lo è di fatto;* 2° dalla realtà alla possibilità, ossia da un giudizio modale assertorio ad un problematico; 3° dalla necessità alla possibilità, ossia da un giudizio modale apodittico ad un problematico; 4° dall'impossibilità alla non-realtà; *un uomo privo d'intelligenza è impossibile, dunque non esiste di fatto;* 5° dalla non-realtà alla non-necessità; 6° dall'impossibilità alla non-necessità. Non si ragiona poi rettamente conchiudendo: 1° dal possibile al reale, ossia da un giudizio modale problematico ad un assertorio; 2° dal reale al necessario, ossia da un giudizio modale assertorio ad un apodittico; 3° dal possibile al necessario, ossia da un giudizio modale problematico ad un apodittico: 4° dal non-necessario al non-reale; 5° dal non-reale al non-possibile; 6° dal non-necessario al non-possibile. Queste leggi del raziocinio immediato per modalità appariscono tanto più importanti, se si riflette che Hegel non ha potuto altrimenti stabilire la sua teorica dell'Assoluto, se non ripudiandole. Infatti mentre la logica ordinaria in virtù di esse leggi vieta di inferire dal possibile il reale, dal reale il necessario, dal possibile il necessario, Hegel per contro, stabilendo *a priori* la dottrina dello sviluppo degli esseri inferisce che tutto ciò che è possibile, è per ciò stesso

reale, tutto che reale è altresì necessario, tutto che possibile è pur necessario. Di tal modo il suo Assoluto, affatto indeterminato in origine, veste per necessità stessa di sua natura tutte le determinazioni, realizza tutto il possibile, sicchè da ciò che può essere si arguisce *a priori* che è realmente e necessariamente, quindi tutto l'ideale è altresì reale, e tutto il reale s'identifica coll'ideale.

Passiamo ora al raziocinio mediato, che è quello in cui dall'antecedente s'inferisce il conseguente, non in virtù di una semplice comparazione di entrambi, sibbene per mezzo di un terzo o più altri giudizii, che facciam palese la connessione del principio col conseguente. Il raziocinio mediato si specifica in monosillogismo ed in polisillogismo secondochè risiede in un solo sillogismo od in più. Il monosillogismo si suddivide in conpleto o perfetto, detto anche sillogismo propriamente preso, ed in incompleto od imperfetto.

Il sillogismo è un raziocinio mediato composto di tre giudizi, dei quali l'ultimo s'inferisce dai due primi: epperò ogni sillogismo ha materia e forma; quella sta nell'aggregato dei tre giudizi, di cui i due primi diconsi gli antecedenti, l'ultimo il conseguente del sillogismo; questa nel loro nesso logico. In ogni sillogismo sonvi perciò sempre tre concetti od idee, delle quali due sono date, cioè l'idea minore, che è il soggetto della conclusione, e l'idea maggiore, che ne è il predicato; la terza idea poi è da cercarsi, e chiamasi media perchè serve come di mezzo per iscoprire il rapportro tra le altre due. Nel sillogismo il giudizio antecedente, che si elementa dell'idea maggiore e della media, chiamasi antecedente maggiore; il giudizio antecedente, che contiene in sè l'idea minore colla media, dicesi antecedente minore; il giudizio poi, che racchiude l'idea minore colla maggiore senza la media piglia nome di conclusione o conseguente.

Analizzando la struttura del sillogismo, i logici distinsero in esso le *figure* ed i *modi*. Essi diedero nome di *figure* del sillogismo alla varia sede del termine medio nei due giudizi antecedenti e ne distinsero quattro. Il sillogismo è di prima figura, se il termine medio è soggetto nel giudizio maggiore

ed attributo nel giudizio minore (es.: *Ogni vizio è spregevole; la menzogna è un vizio; dunque la menzogna è spregevole*). — È di seconda figura, se il medio è attributo in entrambi i giudizi antecedenti (es.: *Nessun corpo è indivisibile; il pensiero è indivisibile; dunque nessun pensiero è corpo*). — È di terza figura se il medio è soggetto in tutte e due le premesse (es.: *Il minerale non è organico; il minerale è un corpo; dunque qualche corpo non è organico*). — È di quarta figura il sillogismo, in cui il termine medio è attributo nel giudizio maggiore e soggetto nel minore: in realtà questa quarta figura si riduce alla prima, epperò viene con ragione comunemente rigettata.

Furono poi chiamati *modi* del sillogismo le diverse combinazioni che in esso possono subire i tre giudizi, ossia le tre proposizioni considerate in riguardo alla loro quantità e qualità. Parlando del giudizio abbiamo avvertito che esso, riguardato nella sua quantità, ossia nell'estensione del suo soggetto, distinguesi in universale e particolare; riguardo poi alla sua qualità si specifica in positivo e negativo. Abbiamo quindi su questo punto quattro specie di giudizi, cioè universali, particolari, positivi e negativi. Ora siccome in ogni sillogismo entrano sempre tre giudizi, e ciascuno di essi può essere di quattro differenti specie, così, dietro la teoria aritmetica delle combinazioni, le tre proposizioni di un sillogismo possono essere combinate in 64 maniere diverse, che costituiscono appunto i 64 *modi* del sillogismo. Però 54 di essi non ammettono una conclusione logica; quindi non rimangono che 10 modi di sillogismo concludenti.

Il sillogismo si specifica in categorico, in ipotetico ed in disgiuntivo. È categorico quando ha per antecedente due giudizi categorici: le sue leggi generali sono: 1° che l'antecedente maggiore contenga il conseguente; 2° che l'antecedente minore faccia vedere siffatta contenenza. È ipotetico, se parte da un giudizio ipotetico, di cui si afferma o si nega un membro perchè connesso coll'altro; le sue leggi sono: 1° dalla verità o dalla falsità dell'antecedente s'inferisce la verità o la falsità del conseguente; 2° non si può inferire dalla verità del

conseguente la verità dell'antecedente. È disgiuntivo, se parte da un un giudizio disgiuntivo, di cui si afferma una parte per negar l'altra, e viceversa, in virtù dell'opposizione che esiste tra di esse; quindi mentre nel giudizio ipotetico, i due membri, condizionato e condizione, sono così connessi, che l'uno implica l'altro, nel giudizio disgiuntivo invece i due membri si escludono mutuamente. Legge del raziocinio disgiuntivo è che la disgiunzione sia: 1° esatta, cioè complêta nel novero delle parti che si distinguono; 2° fatta in modo che uno degli attributi posti convenga al soggetto (1). Se poi il sillogismo è ipotetico-disgiuntivo, dicesi dilemma, in cui, enumerate le opposte parti di un tutto, si trae sempre da ciascuna di esse una conclusione in nostro favore. Esempio: La dottrina degli scettici, che negano ogni verità, è o vera, o falsa: se vera, essi si contraddicono; se falsa, non è da ammettersi. Le leggi del dilemma sono: 1° che il giudizio disgiuntivo sia giusto e compiuto; 2° che le illazioni siano logicamente dedotte; 3° che non siavi reciprocanza.

Venendo al monosillogismo incompleto, esso si distingue in contratto e troncato: dicesi contratto quando si lega immediatamente il principio colla conclusione *(L'agricoltura è pregevole, perchè è un'arte)*; chiamasi troncato, quando si omette uno dei tre giudizii componenti la conclusione. Il monosillogismo incompleto troncato chiamasi entimena *(I Neri sono uomini; dunque non vanno mercanteggiati)*.

Il polisillogismo si distingue anch'esso in completo ed incompleto. Il primo consiste in una serie di sillogismi anteriori (prosillogismi) e posteriori (episillogismi), subordinanti e subordinati l'uno all'altro, per guisa che la conclusione del sillogismo antecedente diventi una delle premesse del sillogismo susseguente (nel qual caso il polisillogismo dicesi progressivo

(1) Esempio di un sillogismo categorico: Nessun uomo debb'essere mercanteggiato, i Negri sono uomini; dunque, ecc. Esempio di sillogismo ipotetico: Se l'uomo è libero, ha responsabilità del proprio operato: ma esso è libero; dunque, ecc. Esempio di sillogismo disgiuntivo: Il mondo od è contingente, od è necessario: ma alla sua natura ripugna l'essere necessario; dunque, ecc

o sintetico), od inversamente (nel qual caso è regressivo od analitico). Infine il polisillogismo incompleto consiste o in un sillogismo completo unito ad un sillogismo contratto, od in una serie di sillogismi troncati; nel primo caso si ha l'epicherema, nel secondo, il sorite (1).

Art. IV.

DEL SISTEMA.

Per mezzo de' giudizi e de' raziocinii il pensiero svolge e distingue ad uno ad uno i molteplici elementi racchiusi nell'unità indeterminata del concetto primitivo. Se non che l'oggetto apparisce fin qui alla mente scomposto e come a dir frantumato nella moltiplicità de' suoi diversi elementi, non però ancora nella sua organica unità. Ora il pensiero non si sta pago alla sconnessa moltiplicità dei giudizi e dei raziocinii, essendochè la forma logica ultima e definitiva non è la moltiplicità, ma l'unità; cerca quindi di ricomporre ad unità

(1) Esempio di un polisillogismo progressivo: L'uom coraggioso è magnanimo; il saggio è coraggioso; dunque è magnanimo: chi è magnanimo è invincibile; il saggio è magnanimo; dunque è invincibile. Esempio di un polisillogismo regressivo: Gli animali sono corruttibili; l'uomo è un animale; dunque l'uomo è corruttibile; ogni essere composto è corruttibile; gli animali sono esseri composti; dunque sono corruttibili. Legge del polisillogismo completo è che ciascuno de' sillogismi, onde si compone, preso separatamente, sia conforme alle leggi sue proprie, e tutti poi considerati nel loro insieme, abbiano fra loro relazione di conseguenza. — Esempio di epicherema: Ogni arte è giovevole perchè perfeziona l'umanità; l'agricoltura è un'arte; dunque è giovevole. L'epicherema è governato dalla stessa legge del sillogismo, ed oltre a ciò le prove che si aggiungono alle premesse debbono essere confacenti all'argomento. — Esempio di un sorite: Chi è prudente, è temperante; il temperante è costante; il costante è imperterrito; l'imperterrito è senza tristezza; chi è senza tristezza è beato; dunque il prudente è beato. Il sorite essendo una specie di polisillogismo può anch'esso essere progressivo e regressivo. Leggi del sorite sono: 1° che nessuna delle premesse sia equivoca, nè falsa; 2° che vi sia nesso logico tra i giudizi che si succedono.

l'oggetto disciolto, collegando insieme in un tutto logico la moltiplicità dei giudizi e de' raziocinii; ecco il sistema, ultima e definitiva forma del pensiero, che è la comprensione chiara e distinta dell'insieme di un oggetto.

Così il sistema compie e chiude il processo del pensiero schiuso ed iniziato dal concetto; così la formola espressiva del processo medesimo — *Dalla cognizione confusa ed oscura di tutto quant'è un oggetto procedere alla cognizione svariata dei suoi molteplici elementi, e da questa alla cognizione distinta e chiara dell'oggetto stesso* — rimane attuata; così al primo periodo, discensivo dall'uno al molteplice, ossia dal concetto ai giudizi e raziocinii, succede il secondo, ascensivo dal molteplice all'uno, ossia dai giudizi e raziocinii al sistema.

Intendesi adunque per sistema gnoseologico una moltiplicità di giudizi e raziocinii esplicati dal loro concetto primitivo e contemperati ad armonica unità, o, come altri dicono, un tutto logico di cognizioni omogenee. Di che si pare l'intima connessione tra il sistema, i giudizi, i raziocinii ed il concetto. Il sistema riassume ed armonizza in sè i giudizi ed i raziocinii, che perciò debbono precederlo e prepararlo. Fra il sistema poi ed il concetto v'intercede lo stesso rapporto che tra il germe e lo sviluppo compiuto. Il concetto è il sistema in germe, il sistema è il concetto stesso, ma attuato e svolto: il concetto è l'inizio, il sistema è il termine del processo del pensiero; l'uno è la forma dell'unità, ma vaga ed indeterminata, l'altro la forma dell'unità, ma chiara e distinta e determinata.

Vi è dunque identità tra il contenuto del concetto ed il contenuto del sistema, per modo che se ne può esprimere il rapporto sostanziale colla formola astratta di identità $A = A$: lo che significa che l'oggetto conosciuto nel sistema è *sostanzialmente* identico coll'oggetto appreso nel concetto. Però l'identità sostanziale, ossia di contenuto, non toglie la diversità formale; poichè, sebbene l'oggetto ne' due estremi periodi del processo del pensiero non muti natura, pure muta di forma logica inquantochè nel concetto è appreso nella sua unità vaga e confusa, nel sistema è compreso nella sua unità

chiara ed armonica; onde si scorge anche qui l'insussistenza dell'accusa che Hegel muove alla logica ordinaria, che professa il principio dell'identità di una cosa con sè stessa *(lo spirito è lo spirito; l'uomo è l'uomo)* veduta e contemplata in diversi momenti.

Dalla definizione del sistema risulta doversi in esso distinguere materia e forma, riposta la prima nella moltiplicità dei giudizi e raziocinii componenti il sistema, la seconda nel loro nesso costituente un'armonica unità; materia e forma, moltiplicità ed unità, che abbiamo di già rinvenute nel concetto, e che deggiono perciò riprodursi nel sistema, che è il concetto stesso svolto ed attuato. Senza una moltiplicità di cognizioni omogenee, ossia di giudizi e raziocinii esplicati da un concetto, non si dà sistema, ed una moltiplicità di cognizioni disgregata e sconnessa, senza armonica unità, forma sibbene un aggregato gnoseologico, non un sistema. Il perchè questa parte della Logica, intenta a ricomporre in una sintesi organica, ossia in un sistema, la moltiplicità di giudizi, vien da taluni chiamata Logica *sintetica*, da altri Logica *metodologica*, intendendo per metodo l'ordine, ossia il nesso, che debbe collegare ad unità di sistema la moltiplicità delle cognizioni acquistate.

Or si domanda, in che risieda la forma costitutiva del sistema gnoseologico. Se ben si pon mente, i molteplici giudizi di cui si compone la materia di un sistema hanno fra di loro ragione gli uni di principii, gli altri di conseguenti, per modo che rientrano gli inferiori nei superiori, e tutti poi dipendono da un giudizio supremo, che si chiama il Primo nell'ordine de' giudizi e raziocinii onde consta un sistema. Allora dunque più cognizioni avranno la forma costitutiva del sistema, quando saran governate dalle relazioni di dipendenza logica, per modo che se ne scorga la mutua lor figliazione da quel Primo, in cui si acchiudono.

Il sistema è l'ultima e definitiva forma del pensiero, siccome quella in cui l'oggetto vien colto e compreso in tutta la sua chiara e distinta integrità. Ora egli è da avvertire, che gli oggetti apprensibili dalla mente essendo molteplici e

varii, danno origine a molti e diversi sistemi gnoseologici parziali, i quali però vogliono essere insiem collegati in un vasto sistema, perchè i diversi oggetti esistenti sono tutti fra di loro connessi per modo da costituire una grande e stupenda unità. Quando il pensiero è giunto alla forma del sistema, comprende un dato oggetto nella sua distinta e chiara integrità; ma poi indagando la ragione suprema dell'oggetto medesimo, trova che esso dipende da altri esseri superiori e questi da altri ancora, e così il pensiero risale di unità in unità, di sistema in sistema, infinoachè siasi sollevato a quell'essere assoluto che contiene in sè la ragione di tutti gli altri, e che quando sia razionalmente compreso dà luogo al sistema gnoseologico supremo, che dicesi sistema filosofico.

Così a ragion d'esempio l'organismo del corpo umano è un oggetto, un'unità che può essere oscuramente conosciuta sotto forma di concetto e compresa sotto forma di sistema gnoseologico; ma è un'unità parziale contenuta in un'altra unità superiore, che è l'uomo, il quale contiensi in un'altra unità superiore, che è il cosmo, ecc.

Ma anche qui il pensiero non trapassa la forma logica del sistema, che è veramente ultima e terminativa, sibbene la amplia soltanto e la conduce al suo compimento supremo. Queste considerazioni ne aprono la via per distendere una classificazione delle scienze, essendochè un sistema di cognizioni, che però siano vere, ossia conformi alla realtà delle cose, è per appunto una scienza.

Le leggi principali del sistema sono due, e risguardano l'una la materia, l'altra la forma del medesimo: 1° Quanto alla materia, i molti giudizi e raziocinii componenti il sistema deggiono tutti avere la loro radice e ragion comune nel concetto, da cui vennero esplicati; 2° riguardo poi alla forma, essi vogliono essere insieme connessi da un vincolo di logica dipendenza, per guisa che gl' inferiori siano subordinati ai superiori, e tutti poi ad un primo principio, che costituisce la ragion fondamentale di tutto il sistema.

Conclusione della logica formale o teoretica.

È un pronunciato della metafisica questo, che la forma suprema dell'essere e quindi del pensiero è l'unità nella moltiplicità. Tutto che esiste o cade sotto l'apprensiva dell'intelligenza è un molteplice contemperato ad unità; epperò il nostro pensiero non può non apprendere le cose sotto tale forma, e siccome esso è progressivo, perchè finito, così siffatta molteplice unità dell'oggetto verrà dapprima appresa e veduta in confuso; di qui il concetto, prima forma logica, che è l'apprensione primitiva di un oggetto nel suo confuso insieme, ossia nella sua indistinta unità e moltiplicità. Il concetto essendo la forma dell'unità vaga ed indeterminata, contiene in sè il germe di tanti giudizi e raziocinii, quanti sono gli elementi che esso implicitamente in sè contiene od esclude da sè. Quindi il pensiero discende dalla forma logica primitiva dell'unità vaga a quella della moltiplicità, dal concetto cioè al giudizio ed al raziocinio, che sono determinazioni immediate o mediate del concetto stesso indeterminato e rispondono ai molteplici elementi costitutivi del medesimo. Di tal modo il pensiero prosegue il suo lavoro analitico del giudicare e del ragionare, fino a che abbia affermato a sè medesimo quanti mai elementi si contengono nel concetto primitivo, rendendoli espliciti per mezzo di altrettanti giudizi e raziocinii. Se non che questa moltiplicità di giudizi e raziocinii slegata e scomposta non riesce per anco un' immagin fedele dell'oggetto conoscibile, che è un'unità armonica e concorde; perciò il pensiero si fa per ultimo a ricomporre ad unità il concetto analizzato, collegando insieme in un tutto logico ed omogeneo la varietà de' giudizi e de' raziocinii; ecco il sistema gnoseologico, ultima e più compiuta delle forme logiche del pensiero.

Brevemente, l'umano pensiero è così fatto, che dapprima apprende l'oggetto nel suo confuso insieme *(concetto)*, poi ne afferma immediatamente o mediatamente i singoli elementi *(giudizio, raziocinio)*; da ultimo ricompone la sua moltiplicità

ad armonica unità e lo comprende nella sua distinta integrità (*sistema*). La ragione adunque delle quattro forme logiche speciali risiede nella limitata e finita natura della mente umana; come la ragione delle due forme logiche generali si rinviene nella natura stessa metafisica degli esseri conoscibili, perchè ogni peculiare oggetto è un molteplice nell'uno; onde il pensiero non può a meno che concepirlo e comprenderlo siccome contenente una moltiplicità di elementi armonizzati ad unità.

PARTE SECONDA

LOGICA MATERIALE O PRATICA

Del vero pensare.

Scopo della logica formale è di rendere retto il pensiero accordandolo colle sue leggi e colle forme proprie della sua natura. Ma a voler essere compiuto l'umano pensiero debbe non solo essere retto ossia concorde con sè medesimo, ma altresì vero, cioè conforme alla realtà degli oggetti conosciuti. Come adunque la logica formale ci apprende la rettitudine del pensare, così la logica materiale addita la via per giungere alla verità. Prima però di entrar in materia occorrono alcune considerazioni, che pongano in chiaro il nesso che collega la prima parte della logica esposta colla seconda.

Posto il tal concetto, il pensiero quando voglia essere coerente a sè medesimo, debbe porre i tali giudizi, i tali raziocinii, il tale sistema, perchè son conseguenze diverse di un solo principio, sono lo sviluppo di un germe primordiale. Procedendo altramente il pensiero romperebbe in una contraddizione e mancherebbe di quella coerenza logica, in cui risiede la rettitudine della mente. Ora siccome le conseguenze ritraggono dalla stessa natura del principio, da cui, come da loro

germe, si sviluppano, ne discende, che se il concetto, da cui si parte, è vero ossia corrispondente alla realtà dell'oggetto conosciuto, veri saranno del paro i giudizi, veri i raziocinii, vero il sistema, e che per lo contrario un concetto falso conduce per logica necessità il pensiero a falsi giudizi, a falsi raziocinii, ad un falso sistema. Così chi a ragion d'esempio muovesse dal concetto di Dio considerato non come l'Essere perfettissimo e realissimo qual è realmente, ma come la mutabilità assoluta, non può a meno di giungere ad un falso sistema di cognizioni intorno a Dio.

Ciò posto, la prima parte della logica, che è la formale, piglia il concetto come cosa già data, ed è tutta intenta a mantener il pensiero coerente con sè medesimo nello sviluppo del concetto stesso: essa non cerca nè ci assicura se il concetto, da cui si muove, corrisponda fedele alla realtà dell'oggetto conosciuto; non ci porge verun criterio per distinguere i falsi principii dai veri, verun mezzo per iscansare i primi ed ottener i secondi; non ci addita le fonti a cui attingere i concetti veri, le norme per isviluppare da essi la scienza, che è appunto un sistema di cognizioni vere, ossia conformi alle cose conosciute. Quindi appar manifesta l'insufficienza della logica formale e la necessità della logica pratica e materiale, che ci assicuri della verità dei concetti e ci apprenda il come trasformarli in scienza. Infatti a che giova al pensiero l'essere coerente con sè stesso, se manca della verità, che è suo vital nutrimento? Che importerebbe il possedere cognizioni ben collegate fra loro, che poi non siano vere nè rappresentino fedelmente gli oggetti quali sono? Il nostro sapere deriva ogni pregio e valor suo dalla verità, senza della quale anche la coerenza logica fallisce al suo scopo, miglior cosa essendo il ripudiare un principio riconosciuto erroneo anzichè rimaner conseguenti ad esso offendendo il Vero. Queste considerazioni ci menano a conchiudere, che la rettitudine del pensare, oggetto della logica formale, è subordinata alla verità del medesimo, oggetto della logica materiale, sicchè il pensiero, che possegga la verità, possiede insieme con essa la rettitudine, mentre questa può andar scompagnata da quella.

Avvertito il nesso tra le due parti della logica, passiamo ora a suddividere la materia, intorno alla quale si travaglia la logica pratica. Essa ha per officio di insegnare il come si ottengono i concetti veri, si sviluppano in veri giudizi e raziocinii e si trasformano in un sistema vero, che è la scienza: ma siccome al di sopra di queste quattro forme logiche e cognizioni speciali sta il pensiero e la cognizione in generale, quindi ragion vuole che dapprima si discorra della verità considerata nei suoi rapporti col pensiero e colla cognizione in generale, poscia si espongano le norme ossia il metodo da tenersi perchè il contenuto del concetto, del giudizio, del raziocinio e del sistema sia conforme a verità.

Capitolo I.

Della verità ne' suoi rapporti col pensiero in generale.

Che cosa è la verità? Esiste essa ed è accessibile all'umano pensiero? Quali sono gli stati della mente rispetto alla medesima? V'ha egli un criterio per discernere il vero dal falso? Tali sono le questioni che si affacciano a chi imprende a studiare la verità nei suoi rapporti col pensiero in generale.

Art. I.

NATURA DELLA VERITÀ.

Esiste distinto da noi un complesso di esseri dotati di una realtà loro propria ed oggettiva; ed esiste altresì in noi una mente fatta per natura capace di conoscere gli esseri. Ora quando gli oggetti sono in sè realmente tali quali vengono da noi pensati e conosciuti, havvi verità nel pensiero e nella cognizione, e v'è falsità nel caso contrario. Quindi la verità, considerata come termine e perfezione della mente umana, si può definire: l'armonia del pensiero e della cognizione colla realtà degli oggetti, la falsità per lo contrario è la disarmonia del pensiero e della cognizione colla realtà degli oggetti.

Definita di tal modo la verità, torna agevole il divisarne i caratteri e le specie. Giusta la definizione esposta, la verità presuppone siccome sue essenziali condizioni: 1° per una parte la realtà degli oggetti aventi un'esistenza in sè distinta ed indipendente dalla mente umana; 2° per l'altra la mente stessa capace di apprendere in sè gli oggetti; essa poi risiede tutta nell'accordo armonico di questi due termini dati. Quindi la verità considerata nelle condizioni che essa presuppone, ossia ne' due termini, di cui è l'armonia, è non meramente soggettiva e mentale, quasi un puro prodotto dell'umano pensiero e nulla più, ma oggettiva altresì e reale, perchè realmente sussistono gli oggetti appresi dalla mente. Che se la si risguarda non più per rapporto ai termini, fra cui intercede, ma nella sua intima natura, ossia come armonia del pensiero colla realtà, la verità aggiunge al primo carattere accennato i seguenti altri: essa è semplice ed una, immutabile ed universale, perchè l'armonia, in cui essa risiede, risolvendosi in un puro rapporto di conformità tra il pensiero e la realtà, non può essere altra da quella che è, e mantiensi mai sempre la stessa per tutte le menti umane, e per tutte guise di oggetti conoscibili.

Sebbene però la verità sia semplice ed una nella sua essenza, riesce cionondimeno molteplice per riguardo ai due termini, fra cui intercede, ammettendo diverse specie: 1° secondo il diverso procedere del pensiero nella cognizion delle cose, e 2° secondo le diverse sorta di oggetti conoscibili. Nel primo caso la verità si specifica in primitiva e secondaria, secondochè risiede nel concetto, o nel giudizio e raziocinio, in empirica e razionale secondochè si attinge dall'esperienza o dalla ragione, ecc.: nel secondo caso si distingue in teologica, in cosmologica ed in cosmoteologica secondochè la realtà conosciuta è Iddio, od il mondo, od il loro rapporto.

Art. II.

DELL'ESISTENZA DELLA VERITÀ CONTRO LO SCETTICISMO

Definita la natura della verità, facciamoci a dire della sua esistenza ponendola in sodo contro lo scetticismo che la impugna.

Dimostrar l'esistenza della verità quale venne superiormente intesa vale quanto provare la realtà oggettiva dell'umano sapere, il quale allora solo può dirsi verace che corrisponde fedele agli oggetti conosciuti.

La dottrina (se pur di dottrina merita il nome) la quale nega il Vero o lo pone in forse, viene denominata scetticismo, che secondo il diverso modo di impugnar la verità prende le diverse forme seguenti:

1ª forma — Il Vero non esiste;

2ª forma — Dato che la verità esista, è inaccessibile a mente umana (dottrina di Arcesilao);

3ª forma — Dato che la mente umana valga a raggiungere la verità, questa è prettamente soggettiva ed apparente, non già oggettiva nè reale sicchè non conosciamo gli oggetti per quel che sono realmente in sè stessi, ma quali a noi appariscono, senza veruna sicurezza che la realtà sia in sè (oggettivamente) quale si manifesta alla nostra intelligenza (dottrina di Protagora fra gli antichi, di Kant fra i moderni);

4ª forma — Dubitare di tutto, fin anco dell'esistenza della verità, tale è la condizion permanente, indeclinabile dell'umano pensiero (dottrina di Pirrone e de' suoi seguaci).

Le prime due forme di scetticismo, se bene si raffrontano tra di loro, esprimono con diversi vocaboli un concetto identico. Poichè quando lo scettico pronuncia che la verità non esiste, intende di negarla a rispetto nostro; onde la sua sentenza viene a tradursi in quest'altra: *per noi* non c'è verità. Ora egli è chiaro che il dire che la verità *per noi* non esiste (1ª forma) ed il pronunciare che la verità è inaccessibile a mente umana (2ª forma) torna ad un medesimo. Questa sorta di scetticismo si confuta e si distrugge da sè per la contraddizione che contiene in seno. Infatti lo scettico per condannar la ragione umana siccome impotente a raggiunger il Vero si giova della stessa ragione; con che egli viene a togliere ogni valore, ogni autorevolezza alla sua sentenza, che è pronunciato di una intelligenza da lui stesso riprovata. E nuovamente si contraddice lo scettico allorquando asserisce che la verità ci è affatto inconoscibile, mentre, se così fosse, a lui tornerebbe impos-

sibile il discorrerne e perfino il negarla. Oltrechè se per verità intendesi l'armonia dell'umano pensiero colla realtà degli oggetti, negare la verità torna allo stesso che negare questa armonia tra il pensiero e la realtà conoscibile; ma come mai potrà lo scettico negar quest'armonia, che è un rapporto fra due termini, se non conosce questi termini stessi? E se conosce la realtà, come dichiararla incomprensibile al pensiero?

Non meno insussistente è la terza forma di scetticismo professata in ispecie da Kant, il quale dopo di aver distinto negli oggetti quel che sono in sè stessi *(noumeni)*, da quel che a noi appariscono *(fenomeni)*, sentenzia che delle cose conosciamo solo le apparenze e che esse possono essere in sè diverse da quelle che si manifestano al pensiero.

Ai sostenitori di siffatta dottrina noi facciamo la seguente riflessione: affinchè voi possiate ragionevolmente asserire che le cose *in sè* possono essere diverse da quel che le conosciamo ossia da quel che ci appariscono, uopo è che voi conosciate *in sè* queste cose stesse per poterle paragonare colle loro apparenze ed inferirne il loro possibile disaccordo. Ma con ciò venite a contraddire alla vostra stessa dottrina, giusta la quale non conosciamo le cose per quel che sono in sè stesse. Eppoi dove troveremo noi una ragione che giustifichi siccome fondato in natura questo dissidio tra la mente umana e la realtà? Non nella realtà oggettiva delle cose, giacchè essa è intelligibile di sua natura; non nella mente umana, la quale è fatta per conoscere la realtà, e non le mere apparenze e sa discernere queste da quella. Aggiungasi che la mente nostra fa parte anch'essa della realtà universale, eppur conosce sè medesima; il che dimostra ognor più l'insussistenza della dottrina, la quale condanna ad una perpetua illusione la nostra intelligenza sentenziandola incapace a conoscere la realtà.

La contraddizione che abbiam rilevato nelle prime tre forme di scetticismo, riscontrasi del paro nella quarta, che professa il dubbio universale siccome condizione permanente ed indeclinabile dell'umano pensiero. Infatti lo scettico, di cui discorriamo, o formola in modo perentorio e definitivo la sua dottrina, ed in tal caso contraddice a sè medesimo perchè

dà come vera e certa la sua sentenza pur mentre sostiene doversi dubitare di tutto; oppure, per campare dalla contraddizione, si astiene dal formolar la sua dottrina, dubitando del suo dubbio medesimo, ed allora osserviamo che per dubitare forza è pensare ed esistere e che perciò egli è costretto ad ammettere siccome vero il fatto della nostra esistenza e del nostro pensiero siccome condizione dello stesso suo dubbio.

Confutato lo scetticismo in ciascuna delle sue forme speciali, aggiungiamo contro lo scetticismo assoluto in generale che esso si chiarisce insussistente, 1° perchè nell'ordine dell'azione e della vita è una pratica impossibilità, 2° perchè nell'ordine del pensiero e delle idee è una logica impossibilità. Infatti lo scettico vive ed opera come se tenesse per veri e per certi, insieme coll'universale degli uomini, que' principii e quelle credenze su cui è fondata la nostra vita operativa, e smentendo così colle sue azioni la sua dottrina, la dichiara una pratica impossibilità. Ancora, lo scetticismo assoluto si chiarisce per sè una impossibilità logica nell'ordine del pensiero; poichè il solo dimandare con lo scettico, se l'umana ragione valga a raggiungere il Vero, o sia per natura necessitata al falso, suppone che vi siano cognizioni vere e cognizioni false; epperò lo scettico non potrebbe nemmeno porre in problema l'esistenza della verità nè dichiararla inaccessibile alla mente umana se ei non sapesse qual'è la cognizione vera, ed in che si differenzia dalla falsa.

L'esistenza della verità è un fatto, che vuol essere posto in luce, non un teorema bisognevole di dimostrazione. Con quale altro mezzo infatti, se non colla nostra stessa intelligenza, avrebbesi a dimostrar l'esistenza del vero? Ciò varrebbe quanto provar la veracità della mente umana colla mente stessa, girando così in un circolo vizioso. Ora se v'ha un fatto talmente certo ed irrepugnabile, che lo scettico stesso è forzato ad ammetterlo siccome condizione del suo dubbio e della sua dottrina, gli è quello della coscienza che ognuno ha del proprio pensiero, così formolato — *Io penso.* — Questo fatto, ove sia chiarito a dovere, rivela l'esistenza della verità. Poichè tradotto in altri termini esso viene a si-

gnificare che lo spirito umano conosce sè stesso come una realtà pensante, e conosce ad un tempo una realtà da sè distinta e diversa, perchè non potrebbe pronunciare il proprio *io* senza distinguersi da altri esseri, che non sono lui. Ora che altro è mai la verità se non il conoscere la realtà, ossia il pensare le cose quali sono? Allo scettico poi, il quale ci obbiettasse che quanto lo spirito umano apprende non è realtà, ma apparenza di realtà, abbiamo già risposto più sopra, confutando la dottrina di Kant, e qui aggiungiamo sol questo, che l'apparire essendo l'essere stesso in quanto si manifesta, presuppone la realtà, tolta la quale sono pur tolte di mezzo le apparenze medesime, come tolto il corpo è tolta la sua ombra.

Art. III.

STATI DELLA MENTE RISPETTO ALLA VERITÀ.

Posto che la verità risieda propriamente nella conformità del nostro pensiero colla realtà degli oggetti conosciuti, possono occorrere questi tre casi diversi: 1° la realtà od è appresa in modo così fermo e sicuro da trarre con sè il pieno assenso della nostra mente; 2° o non è presente in veruna guisa al nostro pensiero; 3° od è appresa in modo insufficiente a generare un fermo convincimento. Nel primo caso ha luogo quello stato della mente che chiamiamo certezza; nel secondo l'ignoranza, che è l'opposto della certezza; nel terzo l'incertezza, quasi intermedia fra gli altri due stati.

La certezza è il fermo e ragionevole assenso della mente alla verità. Di qui segue, che la certezza, come assenso della mente, è per carattere: 1° soggettiva; come assenso fermo e ragionevole, cioè tale da escludere ogni timor dell'opposto, è 2° assoluta ed oggettiva, e quindi accompagnata mai sempre dall'evidenza, la quale sola ha la forza di ingenerar nello spirito un fermo convincimento; è 3° semplice ed indivisibile perchè tra il sì ed il no prodotti dall'evidenza non si dà mezzo. In virtù di questo terzo carattere la certezza non

ammette gradi nè può essere più o meno perfetta; essa però ammette più specie a seconda della diversa natura delle ragioni a cui si appoggia. Queste ragioni, sebbene debbano sempre essere così solide ed evidenti da generare un pieno convincimento, pure od esprimono una necessità metafisica, cioè tale che il suo opposto intrinsecamente ripugna (come *ogni effetto ha una causa*), e la certezza dicesi metafisica: od esprimono una necessità fisica, cioè tale il cui opposto non ripugna in modo assoluto, ma discorda da qualche legge di natura (come *il calore dilata i corpi*), e la certezza addimandasi fisica. Ancora, le ragioni a cui appoggiasi il nostro assenso, o sono frutto della nostra speculazione, o le dobbiamo all'autorevole parola altrui; nel primo caso la certezza chiamasi speculativa, nel secondo autoritativa. Per ultimo, lo spirito nostro o rendesi conto delle ragioni che rapiscono il suo assenso, o no; di qui la certezza si specifica in riflessa o scientifica, ed in diretta o volgare.

Come la certezza è il supremo e più perfetto stato della mente in riguardo al Vero, così l'ignoranza n'è lo stato opposto, che è la privazione di qualche cognizione, ossia quella condizion della mente in cui essa non vede a sè presente una data parte di realtà. Dissi avvertitamente *una data parte di realtà*, e non *la realtà*, poichè gli è bensì certo, che la mente umana è fatta per la verità, ossia per apprendere la realtà delle cose (senza del che cesserebbe perfino di essere mente), ma gli è pur innegabile che il nostro spirito, circoscritto com'è da limiti invalicabili, non vale ad apprendere tutta quant'è la realtà. Di che consegue che l'ignoranza nostra è solo parziale, non universale, e che se è nostro dovere restringerne i confini, non è però in nostro potere toglierli onninamente, richiedendosi a tal uopo un'infinita intelligenza.

Tramezza fra la certezza e l'ignoranza l'incertezza, che è quello stato della mente in cui l'assenso essendo da contrarie ragioni combattuto, viene o dato solo temporaneamente, o temporaneamente sospeso. Distinguesi quindi l'incertezza in opinione e dubbio.

È opinione l'assenso temporaneo appoggiato a ragioni so-

lamente probabili, cioè tali da non escludere il timor dell'opposto: tale è a ragion d'esempio l'opinione da alcuni sostenuta, che al tempo dell'invasione di Carlo Magno i Longobardi e gl'Italiani formassero un popolo solo. L'opinione considerata non come stato soggettivo della mente, ma come qualità dell'oggetto conosciuto, prende nome di probabilità, la quale può essere: 1° intrinseca od estrinseca, secondochè basa o su ragioni tratte dalla natura intima della cosa o sulle testimonianze umane; 2° maggiore o minore secondo il numero e la forza delle ragioni cui si appoggia.

Il dubbio è lo stato della mente, che sospende il suo assenso perchè trovasi sotto l'azione di eguali ed opposte ragioni. Così dubbiosa sarebbe la mente di un giudice, che tanti avesse testimoni di egual probità per sentenziar colpevole l'accusato, quanti per dichiararlo innocente. Sogliono i logici distinguere il dubbio in metodico e scettico: chiamano metodico (perchè prescritto da un saggio metodo) quello in cui si sospende provvisoriamente l'assenso intorno una data materia infino a che si abbiano ragioni valevoli a determinare il nostro pensiero; dicono invece dubbio scettico quello in cui la ragione umana credendosi impotente a conoscere alcunchè di vero e di certo nega in modo permanente e definitivo il suo assenso intorno ad ogni sorta di realtà conosciuta. Ma nella confutazione dello scetticismo abbiamo già dimostrato impossibile ed innaturale alla mente umana questo dubbio perpetuo ed universale, che sarebbe la negazione della mente stessa, la quale per dubitare debbe pur credere alla sua esistenza; onde manteniamo la data definizione del dubbio, considerandolo come una sospensione dell'assenso provvisoria e particolare, non definitiva ed universale.

L'opposto della verità è la falsità, che consiste nella disarmonia del pensiero, e della cognizione dalla realtà degli oggetti conosciuti; e siccome il pensiero prende nel suo processo diverse forme logiche speciali, così la falsità diversamente si specifica a seconda delle medesime. Chiameremo illusione la falsità nel concetto, errore la falsità nel giudizio, sofisma la falsità nel raziocinio, sofistica la falsità nel si-

stema ossia la negazion della scienza. Ma posta l'esistenza della verità come forma oggettiva dell'umano pensiero, e posta la falsità come una deviazione dal suo scopo supremo, viene per sè il dimandare a qual segno si può discernere il vero dal falso, val quanto dire se abbiavi un criterio della verità e quale esso sia.

Art. IV.

CRITERIO DELLA VERITÀ.

Intendiamo adunque per criterio della verità un indizio a cui riconoscere la verità nel pensiero, ossia un mezzo per discernere se gli oggetti da noi pensati siano in sè realmente tali quali noi li pensiamo. Donde segue che il criterio del Vero debb'essere per necessità soggettivo, non nel senso che esso non abbia verun fondamento nella natura oggettiva delle cose, ma in quanto che debbe indurre nel *nostro spirito* la sicurezza del Vero, giacchè qui non si cerca se la verità esiste in sè, astrazion fatta dalla nostra mente, ma quale delle nostre cognizioni e de' nostri pensieri abbiasi a ritenere *da noi* come vero, e quale no: epperò il criterio della verità ed il criterio della certezza tornano ad un medesimo.

Premessi siffatti schiarimenti, domandasi quale sia il criterio del Vero, inteso nel senso testè accennato. La mente umana è da natura portata alla verità. Questa naturale ed originaria veracità dell'intelligenza è tal fatto che si sente e si riconosce, ma non consente di essere posto in discussione; però esso rivela una tal quale armonia da Dio prestabilita tra il nostro spirito conoscitore e la realtà conoscibile siffattamente che paiono fatti per intendersi e compenetrarsi a vicenda. In virtù di tale armonia abbiamo ragione di affermare che ogni qual volta la mente nostra apprende la realtà di un oggetto con tale e tanta forza di evidenza da scorgere la ripugnanza e l'impossibilità del contrario, è segno che il suo pensiero è conforme alla realtà dell' oggetto, e quindi ve race,sia perchè la forza insuperabile, che rapisce a sè il

consenso dell'intelletto, proviene dall'oggetto medesimo, che gli si manifesta in modo incontrastabile, e sia perchè la mente nostra cesserebbe di esser verace per natura, se potesse essere falso ciò, che da un impulso ragionevolmente irresistibile della nostra natura intelligente siamo tratti a tenere per vero, sino a scorgere ripugnante ed impossibile il contrario di quel che pensiamo. Se il nostro pensiero potesse essere fallace anche allora che la realtà gli si rivela in modo così fulgido ed evidente da rapire a sè per necessità l'assenso dell'intelletto, se anche quando lo spirito aderisce alla verità con tutte le sue forze, anche quando il pensiero è pervenuto al punto più elevato del suo sviluppo, che è l'evidenza, non fossimo sicuri del vero, saremmo forzati a confessare che per noi non c'è più verità. Certo che la verità non è mera opera nostra, mero prodotto dalla nostra intelligenza, sibbene rivelazione di Dio, che creò la nostra mente siffatta da armonizzare colla realtà; ma la verità *per noi* non esiste se non a condizione che il nostro pensiero sia in giusto rapporto colla realtà conosciuta, e non siamo certi della verità se non per mezzo dell'evidenza, senza della quale non si dà certezza di sorta.

Raccogliamo dal finquì detto la conclusione. La verità risiede nell'armonia del nostro pensiero colla realtà degli oggetti conosciuti; epperò si avrà per verace ogni pensiero che corrisponda alla realtà. Ma a quale indizio, a qual segno potremo tenerci sicuri, che il tale o tal altro nostro pensiero è indubitatamente conforme all'oggetto conosciuto? Il segno è l'evidenza, la quale va perciò risguardata siccome l'indizio o criterio del Vero, siccome quella che genera in noi quel fermo convincimento in cui risiede la certezza. Questo criterio della verità riposto nell'evidenza convertesi in sostanza in quell'altro, che alcuni ripongono nell'impossibilità di pensare l'opposto di quel che si pensa, giacchè la forza dell'evidenza domina siffattamente il nostro intelletto, che esso si trova nell'alternativa o di pensare la realtà sotto quella forma, o di non pensare affatto per non rompere in una contraddizione.

CAPITOLO II.

Del metodo logico e de' suoi principii fondamentali.

Considerata fin qui la verità come oggetto del pensiero in generale, rimane a studiarla partitamente in ciascuna delle forme logiche speciali, additando il come e concetto, e giudizio, e raziocinio, e sistema raggiungono la verità propria di ciascuno. L'umana intelligenza tende per natura al Vero; ma a conseguirlo essa debbe compiere i proprii atti con un certo ordine, e giusta norme determinate. Quest' ordine da darsi alle diverse operazioni della mente, e queste regole direttive di ciascuna di esse al possesso del Vero costituiscono il metodo logico, il quale può quindi venir definito per l'insieme ordinato delle norme dirigenti il processo della mente alla verità. E siccome il processo dell' intelligenza è siffatto, che essa comincia col concetto, prosegue col giudizio e col raziocinio come sviluppo del concetto stesso e termina nel sistema, il quale ove compongasi di cognizioni vere costituisce la scienza, quindi il metodo logico si divide in tre parti, intente la prima all'acquisto de' concetti veri, ossia delle verità primitive, la seconda al loro sviluppo e perfezionamento, la terza alla costruzione della scienza.

Nella logica formale si è studiato il processo costante e regolare della mente nella cognizione delle cose; in questa parte della logica materiale si studiano le norme metodiche direttive delle operazioni della mente alla verità. Vi ha quindi tal differenza tra il processo ed il metodo, che quello è più propriamente soggettivo perchè risiede nelle forme del pensiero, che vengono dedotte dalla contemplazione dell' essenza propria della mente, mentre questo è oggettivo perchè si riferisce alla materia del pensiero e risiede in un complesso di norme, le quali vanno attinte segnatamente dalla considerazione della realtà, oggetto del pensiero stesso.

Prima però di esporre le molteplici norme speciali componenti il metodo logico, giova premettere i due principii fon-

damentali, su cui è basata tutta la logica pratica. Questi principii sono: 1° quello di sostanza, per cui ogni essere è quello che è; 2° quello di causa, per cui un essere produce il diverso ed il distinto da sè. In virtù del primo principio il pensiero, quando abbia conseguito il concetto vero di una sostanza, debbe studiarla per quel che è in sè stessa, sviluppandone solo quanto si contiene identificato nella medesima; epperò qui il pensiero non esce dal concetto dell' oggetto pensato, limitandosi a sviscerarne il contenuto, va dall'identico all'identico, dallo stesso allo stesso, ossia dal concetto alla scienza contenutavi in germe. Ma come potrà il pensiero passare da un dato oggetto già concepito e compreso ad altri oggetti? Ecco la necessità del secondo principio detto di causa, in grazia del quale il pensiero va da un concetto ad un altro, dall'identico al diverso, e che contiene in sè la ragione della moltiplicità degli oggetti, epperò anche delle scienze. Ammettendo solo il principio di sostanza senza quello di causa, torna impossibile al pensiero l'avere la moltiplicità e diversità di concetti: così dal solo essere infinito considerato come sostanza non si potrebbero dedurre i molteplici essere finiti, mentre considerandolo come causa creatrice il pensiero discende da esso ai diversi esseri creati, ciascuno dei quali diventa causa, sebbene seconda, di altre sostanze finite.

Questi due principii di sostanza e di causa, su cui si fonda il metodo di tutta la logica pratica o materiale, hanno la loro corrispondenza in que' due altri principii d'identità e di diversità che informano, come abbiam veduto, tutta la logica teorica o formale; il che è nuovo argomento dell'armonia, che collega queste due parti della logica.

Art. I.

DEL METODO DI ACQUISTARE CONCETTI VERI

Mentre la logica formale piglia il concetto come cosa già data senza punto curarsi della sua verità, è ufficio della logica materiale, che ora esponiamo, additare le fonti da cui si

attingono i veri concetti e le norme da seguirsi per ottenere concetti corrispondenti alla realtà degli oggetti conosciuti.

Le fonti principali, da cui si ottengono le verità primitive quali deggiono appunto essere i concetti, riduconsi a due, che sono l'esperienza e la ragione. Chiamo esperienza ogni funzione, con cui l'intelligenza acquista la primitiva cognizione de' fatti; e per ragione intendo ogni funzione, con cui l'intelligenza acquista la primitiva cognizione de' principii, giacchè il concetto è mai sempre la prima, epperò confusa cognizione di un dato oggetto. Avvertasi però che qui usiamo il vocabolo *fatto* in senso amplissimo per significare ogni esteriore manifestazione di un essere e per *principio* intendiamo l'intrinseca natura di un oggetto, la quale permane costante in mezzo al variare delle sue modificazioni, epperò la doppia fonte di cognizione succennata corrisponde alle due parti della realtà conoscibile, esteriore l'una, interiore l'altra.

L'esperienza e la ragione, perchè siano per noi sorgente di concetti veri e ci conducano ad una verace sebben confusa cognizione di fatti e di principii, vogliono essere dirette da norme speciali, che essendo proprie le une dell'esperienza, le altre della ragione bipartiscono il metodo, di cui discorriamo, in due altri, empirico l'uno e razionale l'altro.

§ I. — *Metodo empirico.*

Il metodo empirico è un complesso ordinato di norme che dirigono l'esperienza nel suo esercizio ed ha per iscopo di fornire alla mente le vere e primitive cognizioni dei fatti. Ora i fatti conoscibili per mezzo dell'esperienza possono essere: 1° interni o psicologici; 2° esterni o fisici; 3° storici (intendendo con questo nome tutti que' fatti, che non potendo essere da noi immediatamente percepiti perchè lontani o di tempo o di luogo ci vengono comunicati dall'autorità altrui); quindi vi ha un'esperienza interna, che è il senso intimo, un'esperienza esterna riposta nei sensi esterni, ed un'esperienza storica appoggiata alla testimonianza altrui.

L'esperienza interna, perchè conduca ad una verace co-

gnizione de' fatti psicologici, debb'essere: 1° informata da una grande vigilanza sopra noi stessi; 2° fatta con animo aperto alla verità, libero da passioni e da prevenzioni, non distratto dallo spettacolo delle cose esteriori; 3° limitata alla semplice ricerca dei fatti interni, lasciando alla ragione l'ufficio di scoprirne i principii; 4° ripetuta in diverse circostanze e raffrontata, se fa d'uopo, coll'esperienza altrui infino a che siasi verificata l'esistenza del fatto psicologico, e distinto questo da altri fatti che lo complicassero.

L'esperienza esterna va diretta dalle seguenti norme: 1° gli organi de' nostri sensi siano adoperati sani, con fine determinato e muniti, ove occorre, di acconci strumenti; 2° l'oggetto da percepirsi si trovi collocato a convenevol distanza; 3° tengasi debito conto del mezzo fisico (aria, acqua, ecc.) in cui si trovano e l'organo e l'oggetto; 4° si usi del medesimo senso in guise diverse, e si chiami, ov'è possibile, l'uno in sussidio dell'altro (il tatto ad es. corregge l'errore della vista, a cui appare rotto il remo immerso nell'acqua per metà); 5° si verifichino le relazioni dei proprii sensi con le altrui.

L'esperienza storica appoggiasi alla testimonianza altrui, la cui *credibilità* (diritto alla credenza) va governata da norme speciali, che nel loro insieme costituiscono la *Critica storica*, che abbraccia l'Antiquaria, l'Archeologia e l'Ermeneutica. Il negar ogni fede all'altrui testimonianza anche quando ha diritto alla nostra credenza costituisce il Pirronismo storico, che ebbe nel Bayle uno de' suoi più audaci sostenitori. Qui accenneremo soltanto le norme generali da cui vuol essere diretta la nostra credenza alla testimonianza altrui.

Ogni testimonianza importa: 1° un soggetto, che ne sia l'autore, e che dicesi *testimonio;* 2° un oggetto, intorno a cui versi, che è il *fatto* attestato; 3° una forma, che è il modo diverso, con cui viene data.

Il testimonio distinguesi in *immediato* ed in *mediato*, secondochè percepì egli stesso co' proprii sensi il fatto che narra, o lo attinse dall'altrui testimonianza. Perchè un testimonio abbia diritto alla nostra credenza, fa duopo assicurarci, se esso possiede: 1° *abilità*, sicchè non siasi ingannato egli stesso

nella percezione del fatto che narra; 2° *sincerità*, sicchè non voglia ingannare noi stessi. Un testimonio, che per manco d'ingegno, d'istruzione, di capacità possa essere caduto in inganno, o che per manco di probità, di disinteresse, di amore del vero voglia trarre noi stessi in errore, non merita fede. Una pluralità poi di testimonii aumenta la credibilità di una testimonianza quando essi siano capaci e probi, e concordino insieme anche a loro danno nel narrare un fatto: essa credibilità diminuisce per ragioni contrarie.

I fatti narrati, oggetto della testimonianza, allora sono credibili quando ci consti che essi: 1° nulla contengono in sè d'impossibile, di assurdo e di ripugnante, giacchè l'assurdo non è realizzabile, nè pensabile, epperò non può trasformarsi in fatto; 2° sono percepibili per mezzo de' sensi; epperò non fanno parte della credenza storica i ragionamenti soggettivi aggiunti dal testimonio per ispiegare le recondite cagioni del fatto da lui narrato o svolgerne le conseguenze.

Da ultimo quanto alla sua forma la testimonianza può essere o parlata, o scritta, o monumentale. La testimonianza parlata *(orale)* quando venga perpetuata in modo costante di generazione in generazione, prende nome di *tradizione* propriamente detta. La testimonianza scritta dà origine alla *storia*. La testimonianza monumentale si manifesta per via di *monumenti*, quali sarebbero le medaglie, le monete, gli archi trionfali, i templi, i sepolcri, gli obelischi.

§ II. — *Metodo razionale.*

Il metodo razionale è un sistema di regole che governano la ragione nel suo esercizio ed ha per intento di somministrar alla mente le vere e primitive cognizioni di principii. Le norme precipue, alle quali debbe conformarsi l'esercizio della ragione considerata come la facoltà che apprende la realtà soprassensibile ossia il mondo de' principii, sono le seguenti:

1° La ragione in ogni suo atto sia mai sempre informata da uno schietto e costante amore della verità, circospetta e lontana da ogni precipitazione e prevenzion sistematica;

2° Accolga come veri principii quelli che le si presentano forniti dei caratteri proprii della realtà soprassensibile, immutabile ed assoluta;

3° Respinga come falsi principii quelli che o sono contraddetti da qualche fatto constatato dalla retta esperienza, o si oppongono a qualche altro principio già verificato, o contengono un concetto irrazionale ed assurdo.

Queste norme vanno praticate dalla ragione e quando investiga i principii da sè sola, e quando li accoglie dall'autorità altrui.

§ III. — *Dell'illusione, ossia de' falsi concetti.*

Le cognizioni ottenute col mezzo dell'esperienza e della ragione essendo primitive, epperò vaghe ed indeterminate, hanno forma di concetti, i quali saranno veri quando l'intelligenza abbia esercitate queste due funzioni giusta le norme del metodo acquisitivo testè esposte, falsi nel caso contrario. Ad un concetto falso, ossia discorde dalla realtà conosciuta, diamo nome di illusione, la quale sta o nello scambiar un oggetto reale per un altro egualmente reale, o nel concepir come oggetto reale e concreto ciò che è solo una vana ed ingannevole apparenza. L'illusione può essere empirica o razionale, secondochè l'oggetto falsamente concepito si riferisce alla realtà sensibile (al mondo dei fatti) od alla realtà soprassensibile (al mondo de' principii): l'una origina da una esperienza traviata ed esclusiva, l'altra da una traviata ed esclusiva ragione. È traviata l'esperienza quando confonde l'uno coll'altro gli oggetti del mondo sensibile o li scambia con vane apparenze; è esclusiva, quando nega i principii della realtà soprassensibile, che sono oggetto della ragione, per ridurre tutta la realtà al solo mondo de' fatti mutabili e contingenti; in entrambi i casi è abusata e dà luogo al cieco empirismo. È traviata la ragione quando confonde l'uno coll'altro i principii costituenti la realtà soprassensibile; è esclusiva qnando nega il mondo de' fatti attestatoci dall'esperienza per non ammettere altro che l'assoluto, il soprassensibile, il

necessario: in entrambi i casi la ragione è abusata e dà luogo all'intemperante razionalismo. Le norme superiormente esposte pel retto esercizio dell'esperienza e della ragione giovano del paro per iscansar i due estremi dell'empirismo e del razionalismo e premunirci dai falsi concetti.

Art. II.

DEL METODO DI SVOLGERE E PERFEZIONARE I CONCETTI VERI.

L'esperienza e la ragione, quali vennero fin qui risguardate, guidano lo spirito nostro a conoscere l'esistenza de' fatti e dei principii, degli oggetti sensibili e de' soprassensibili; ma i concetti da esse attinti, per quantunque veraci e conformi alle cose conosciute, son cognizioni primordiali ed imperfette, che vanno svolte e recate a compimento. Or come v'ha un metodo acquisitivo delle cognizioni primitive, così v'ha un metodo perfezionativo delle medesime, il quale è duplice anch'esso, perchè le cognizioni da svolgersi sono di due ordini, empiriche le une, razionali le altre.

Le cognizioni empiriche si svolgono e si perfezionano per opera dell' induzione, la quale ha per proprio di sollevare la mente dai fatti ai principii, che li spiegano e li contengono: le cognizioni razionali si sviluppano e si compiono col mezzo della deduzione, che ha per ufficio la manifestazione esteriore di un principio, rendendo esplicito ed aperto quello che trovasi implicitamente contenuto in esso. Quindi il metodo di cui discorriamo si suddivide in induttivo e deduttivo, secondochè governa l'induzione o la deduzione nel perfezionamento delle prime cognizioni acquistate. Il metodo induttivo continua e compie il metodo empirico direttivo dell'esperienza, come il deduttivo è una continuazione ed un compimento del razionale, di cui abbiamo discorso nel precedente articolo.

§ I. — *Metodo induttivo.*

Questa parte rilevantissima della scienza nostra non venne, quanto conviensi, apprezzata e trattata dalla Logica peripa-

tetica, la quale sebbene abbia riconosciuta l'arte induttiva, tuttavia troppo si compiacque dell'arte sillogistica e si estese a dismisura intorno le figure ed i modi del sillogismo, alla riduzione delle varie sue specie ed alla ricerca del termine medio. Meglio quindi provvidero alla scienza i logici moderni, che trattarono l'arte induttiva siccome necessaria alla ricerca delle leggi direttive del cosmo esteriore, e delle cause e ragioni spiegative de' fenomeni naturali, storici e psicologici. Bacone di Verulamio nel suo *Nuovo organo delle scienze* tenne in sommo pregio il valore e l'importanza dell' induzione, celebrandola siccome la indagatrice ed inventrice delle verità. E veramente essa viene ampiamente adoperata, non solo nelle discipline fisiche, naturali, storiche e politiche, ma altresì in tutto il governo della vita, essendochè alla tutela ed alla pratica del viver nostro assai cose tornano necessarie, le quali ci procacciamo mercè il sussidio dell' induzione. Non è però a tacersi, che Bacone nella sua nuova Logica trasmodò a segno da disconoscere e tenere a vile l'arte deduttiva e sillogistica (1).

---

(1) Siccome per lui l'edificio delle umane cognizioni va ricostrutto sull'esperienza esterna sussidiata dall'induzione, così la sua teoria metodica è tutta nel dettar norme direttive dell'osservazione sensibile e dell'induzione, epperò riesce monca e falsata: monca, perchè limitata all'esperienza esterna non fa ragione de' fatti della coscienza; falsata poi, perchè muovendo dall'erroneo principio che tutto il sapere origini dall'esperienza sensibile esterna non tiene nel debito conto la ragione speculativa ed il metodo deduttivo che le è proprio. Così Bacone ruinò nel vizio opposto a quello della Scolastica; nè si avvide che la vera riforma del sapere non importava già il bando del metodo deduttivo e sillogistico degli Scolastici da lui combattuto ad oltranza, ma bensì il suo accoppiamento col nuovo metodo induttivo che precedesse e compisse l'antico. Nè solo la metodologia baconiana apparisce difettiva ed erronea, ma inefficace altresì e ribelle alla pratica applicazione: poichè le norme proposte per l'osservazione ed il raffronto de' fatti naturali sono siffattamente astratte e tal fiata avvolte in gergo inintelligibile, da soffocare la mente entro una farragine di astrattezze: onde se Bacone chiamò Aristotele il tiranno delle intelligenze, ben si può dire di lui che egli avrebbe ribadite le catene di una nuova tirannide se mai il suo metodo empirico ed induttivo fosse riescito a padroneggiar le menti come la sillogistica di Aristotele. Ma egli primo provò col fatto l'inefficacia e la pratica impossibilità della sua teorica dell' induzione, giacchè la fisica non gli deve una sola delle tante sue scoperte.

Da questa dottrina baconiana si svolse la logica positivistica contemporanea di Spencer, di Stuart-Mill e di altri filosofi inglesi, la quale ripudiando la logica antica e negando i principii supremi universali impliciti alla mente umana, pretende che tutte le scienze, anche le deduttive e matematiche, siano induttive.

L'induzione viene da Aristotele definita *a singulis ad universa progressio* (*Topic.*, lib. 1, cap. XII); ossia essa è un ragionamento, che procedendo dai particolari all'universale mira a perfezionare la notizia di cosa particolare. Al che giova avvertire, tra le cose conoscibili esservene di tali, che nè ci riesce di percepire coll'esperienza sensibile, nè raggiungere colla pura ragione, ossia *a priori*. Tali sono le cause e le forze della natura, le leggi del cosmo, le essenze specifiche e gli esemplari tipici delle cose. La forza di gravità ad esempio nè si vede cogli occhi del corpo, nè s'indovina colla pura ragione. Esplorare siffatte verità è ufficio proprio dell'induzione, la quale perciò intermedia tra l'esperienza sensibile e la pura ragione. Poichè l'esperienza fornisce la notizia di qualche cosa particolare da cui esordisce l'induzione, la ragione poi porge quelle verità generalissime e supreme, mercè le quali si inferiscono dai singolari i principii induttivi universali. A ragion d'esempio consta dall'esperienza che l'acqua sale nel vuoto cilindrico: consta altresì dalla pura ragione non darsi effetto senza cagione: l'induzione ricerca questa causa, e la rinviene nella pressione dell'aria atmosferica circostante. Quindi appare che il valore dell'induzione dimora tutto in questo, che i singolari, da cui essa esordisce, abbiano coll'universale, a cui intende, o somiglianza di natura od identità di circostanze; la quale somiglianza quando non sia perfetta, ossia essenziale, ma solo analogica, costituirà propriamente l'analogia, ma non l'induzione. Perciò l'arte induttiva posa tutta su questo principio generalissimo di ragione: la natura in mezzo alle sue continue mutazioni conserva immutabili le essenze delle cose, ed è governata da leggi costanti e ferme.

L'induzione veste forme diverse secondo la diversa natura dei fatti da cui muove, e de' corrispondenti principii a cui riesce, potendo essa procedere dai fenomeni alle loro leggi, dai casi particolari alle verità astratte, assiomatiche ed universali, dagli effetti alle cause, dalle proprietà diverse di un essere alla sua essenza costitutiva, dagl'individui alle specie ed ai generi, dagli esseri imperfetti ai loro esemplari od archetipi, che Rosmini chiama idea specifica-piena, e che secondo

il Janet sono il termine e lo scopo della dialettica platonica ascensiva. Il non aver avvertite queste diverse forme di induzione fu causa per cui le norme del metodo induttivo non sempre ebbero da' logici tutta la precisione, la convenienza e l'ordine di cui abbisognano.

Il metodo induttivo è un sistema di norme, che dirigono l'induzione nel suo esercizio, ed ha per iscopo di perfezionare le prime cognizioni ottenute dall'esperienza. Ora il perfezionamento delle cognizioni empiriche importa che i fatti, a cui esse si riferiscono, siano da prima compresi per bene in sè stessi per mezzo dell'osservazione, poi ricondotti ai loro principii generali che li spiegano. Quindi l'induzione, siccome quella che parte dai fatti per assorgere ai loro principii, consta di due atti distinti e successivi, che sono: 1° l'osservazione, la quale studia i fatti in sè stessi, e 2° la generalizzazione, che ne induce i principii.

Nell'osservazione vuolsi distinguere: 1° il fatto, da cui essa muove, 2° il processo che tiene nell'osservarlo, 3° lo scopo a cui intende di pervenire. Di qui tre ordini di norme direttive dell'osservazione.

E primamente quanto ai fatti osservabili, essi possono essere di diversa natura, poichè altro sono i fatti del mondo interno o psicologici, ed altro i fatti del mondo esterno o fisici, come pure altra cosa sono i fenomeni da ricondurre alle loro leggi, o gli effetti da rimenare alle loro cause, ed altra cosa gl'individui da raccogliere nelle loro specie e ne' loro generi, o gli esseri imperfetti da sollevare ai loro esemplari ed archetipi di perfezione. Sorge di qui come prima ed essenziale norma dell'osservazione questa, che essa si attemperi alla diversa natura de' fatti che s'imprende a studiare. Quanto disordine e qual grave danno arrechi al sapere in generale, ed alle scienze psicologiche e fisiche in particolare la violazione di questa regola, non è a dire.

Per quel che riguarda il procedimento, occorre che (come giustamente avverte il Baldinotti nella sua opera *De recta mentis institutione)* chi si accinge ad osservare e sperimentare, noti con esattezza lo stato e le circostanze tutte delle cose,

che va osservando e sperimentando, degli strumenti che adopera, del luogo e del tempo in cui versa. Esordisca con un'analisi del fatto compiuta ed ordinata; faccia passo all'astrazione pigliando a studiare ad uno ad uno i singoli elementi e le circostanze del fatto e dell'oggetto; prosegua colla sintesi, anch'essa compiuta ed ordinata, riunendo tutti e nel medesimo ordine gli elementì esaminati; termini con un paragone che ponga in rilievo tutti, e non alcuni soltanto ed accidentali punti di contatto tra un fatto e l'altro. Osservazioni e sperimenti vengano ripetuti e rinnovati in circostanze diverse, mutando pur anco mezzi, agenti, materia, quantità, e raffrontando fra di loro i risultati ottenuti, sicchè dal tutt'insieme emerga quel che appartiene all'intima natura della cosa, e quel che si attiene alle circostanze variabili ed accidentali.

Affinchè l'osservazione non divaghi alla ventura, occorre segnare uno scopo particolare e ben definito, ed è sotto questo terzo riguardo che ora ci rimane di considerarla. Se i fisici indagatori del moto perpetuo e gli alchimisti ricercatori della pietra filosofale si fossero dapprima segnato ben bene in mente il fine a cui intendevano, non avrebbero sciupato il loro tempo. L'osservazione mira a conseguire una compiuta, ma verace notizia dei particolari da cui esordisce; e questo scopo, ad essere raggiunto, importa che l'osservatore possegga doti peculiari di corpo, d'ingegno e di animo. Abbia il corpo agilità, destrezza, vigoria, sia tollerante della veglia, allenato alla fatica, siano integri i sensi suoi, validi, disciplinati e tutti concordi allo scopo. Ma l'uso del corpo e dei sensi va governato dalla ragione e dall'ingegno, il quale vuol essere perspicace, acuto e comprensivo, sì che abbracci collo sguardo tutti i particolari, e ne colga le somiglianze e le differenze, sorretto da una immaginazione nè troppo viva, nè troppo tarda, disciplinato e fornito del maggior corredo possibile di cognizioni richieste all'uopo. A queste doti proprie del corpo e dell'ingegno vanno congiunte quelle dell'animo, il quale debb'essere sostenuto da costante attenzione e pertinace volontà, libero da ogni preconcetta teoria e spirito sistematico, aperto all'amore della verità. Non si violenti mai la natura a rispon-

dere alle nostre prevenzioni, ma se ne accolgano sinceramente i responsi quali essa ce li porge. Questo amore schietto della verità non mostravano nè i peripatetici, che sdegnavano gli sperimenti di Torricelli e le osservazioni del Galilei; nè i cartesiani, che nel loro sperimentare vedevano quasi da per tutto *la materia sottile, il secondo elemento, il pieno* ed altri consimili concetti del Cartesianismo. Ai dì nostri poi si mostrano schiavi del loro preconcetto sistema que' materialisti che si adoprano a tutt'uomo nel torcere gli sperimenti e le osservazioni a fine di dimostrare la generazione spontanea e la discendenza dell'uomo dalla scimmia.

E qui non sarà fuor di proposito notare il divario tra osservazione, sperimento ed esperienza. L'osservatore considera gli oggetti ed i fenomeni quali la natura glie li presenta, mentre lo sperimentatore li riproduce, li compone o scompone, ne muta le condizioni e le circostanze e ne ritrae nuovi risultati. L'esperienza poi differisce anch'essa dall'osservazione e dallo sperimento, essendochè essa ci porge, mercè il sussidio de' sensi, la primissima ed implicita notizia di cosa particolare, epperò precede l'osservazione e lo sperimento. Quindi l'esperienza ci apprende un oggetto o fenomeno singolare, in guisa confusa; l'osservazione lo chiarisce e distintamente lo riguarda quale si presenta in natura; lo sperimento lo riproduce a bella posta per adempiere i difetti dell'osservazione, quale sarebbe la scarica della bottiglia di Leida, l'ascesa dell'acqua nelle trombe, o del mercurio nel vuoto barometrico. Tutti hanno in pronto l'esperienza; tutti possono compiere un'osservazione, ma in modo diverso: gli sperimenti si eseguiscono nei laboratori delle scienze naturali, denominate perciò scienze sperimentali.

Facciamo ora passo dall'induzione osservatrice all'induzione generalizzatrice intenta ad inferire dai fatti già osservati i loro principii detti perciò induttivi o mediati, perchè sono ottenuti col mezzo dell'induzione e vanno quindi distinti dai principii immediati e primitivi della ragione, di cui facemmo parola nel precedente articolo. Giusta la diversa natura de' fatti dall'osservazione studiati, anch'essi i principii dalla genera-

lizzazione conseguibili sono molteplici e diversi, come ad esempio le cause e le leggi, i generi e le specie, le formole matematiche e le verità astratte, gli esemplari di perfezione e le essenze razionali delle cose. Quindi la generalizzazione, perchè non fallisca al suo intento, debbe: 1° essere preceduta da una retta osservazione, e, se occorre, dallo sperimento, sicchè non si trascenda con troppa fretta dal fatto al principio; 2° non peccare nè per eccesso, nè per difetto, sicchè i principii conformandosi all'indole de' fatti osservati o sperimentati spieghino *tutta* e *sola* la natura de' fatti medesimi; che val quanto dire, non si generalizzi più, non meno di quel che consenta la natura dell'osservazione e dello sperimento. Peccavano contro la prima di queste due norme quegli antichi, che a vece di pigliar a guida l'osservazione partivano dall'astratto concetto, che il circolo è la più perfetta delle figure, e stortamente applicandolo ne inferivano che i movimenti de' corpi celesti deggiono compiersi in circoli esatti e con moti uniformi; peccano contro la seconda regola que' moderni naturalisti, che da pochi fatti male interpretati e da alcune remote analogie tra i fenomeni fisiologici ed i psicologici nella vita dell'uomo ne arguiscono un'identità di natura tra lo spirito ed il corpo, tra l'uomo ed il bruto.

Che se l'induzione è segnatamente rivolta a rintracciare la cagione di un fenomeno, il suo processo va conformato a questa norma suprema: tra la vera causa e l'effetto suo debbe correre tale intima connessione, tale costante corrispondenza, che la presenza, o l'assenza, o la soppressione dell'una siano accompagnate dalla presenza, o dall'assenza, o dalla soppressione dell'altro, e col scemare o coll'aumentare della prima scemi od aumenti proporzionalmente l'intensità del secondo. Quando poi i fenomeni sono tra di loro opposti, perchè importano più cause, o concordi, o contrarie ed indipendenti, uopo è anzitutto semplificarli.

Infine i responsi della natura vanno disposti con tale ordine, che si progredisca da un principio universale ad altri più universali, e tutti poi si riconducano ad un principio amplissimo e complessivo, serbata la differenza delle verità

e delle cose. Poichè non tutte le cause e le leggi della natura godono della medesima universalità, ma si digradano e si subordinano le inferiori alle superiori. Evvi, come avverte Enrico Lafontaine, ne'suoi *Principii generali dell'arte di osservare*, una prima induzione, che emerge dalla raccolta dei fenomeni paragonati con una prima osservazione. Vengono in secondo luogo le teorie particolari, ossia i tentativi, che non solo compongono ad unità le induzioni molteplici e confermate, già ottenute, ma ad un tempo le perfezionano, le emendano e le avvalorano: tra questo secondo ordine di induzioni ed il terzo, che sovrasta, si presentano ad esempio le leggi di Klepero, le quali Newton riducendo ad unità superiore, pose la suprema forza e causa della natura, dalla quale dipendono tutte quelle leggi, e sulla quale sola posa tutta la meccanica celeste. In questo terzo e supremo ordine di induzioni si fonda la scienza naturale.

Come l' osservazione va talvolta sussidiata dallo sperimento, così la generalizzazione, allorchè non riesce ad indurre dalla sola osservazione il principio spiegativo del fatto, ricorre all'ipotesi. È questa una proposizione probabile escogitata per la scoperta di un principio generale, che non può inferirsi nè dalla osservazione, nè dallo sperimento. Il suo uso tiene un amplissimo posto precipuamente nelle ricerche astronomiche, fisiche e mediche, e ben anco nelle disquisizioni filosofiche e storiche. Le ipotesi si escogitano perchè siano distrutte, essendochè se esse, verificate, spiegano davvero il fatto, cessano di essere ipotesi e diventano verità scientifiche; che se non valgono a renderne piena ragione, vanno abbandonate.

Nel formare l'ipotesi vuolsi anzitutto por mente, che essa non solo non sia irragionevole, ma apparisca la più verosimile fra le possibili, e mostri attitudine a spiegare il fatto. Al quale uopo occorre considerare accuratamente il fatto o l'oggetto, notarne le proprietà, le circostanze e le loro relazioni, e fra le circostanze tenere d'occhio quelle segnatamente che presentano alcunchè di notevole. Quindi non mai si dimentichi che le ipotesi non raggiungono mai la cer-

tezza, ma la mera probabilità. Formata l'ipotesi, vuol essere dappoi verificata, investigando accuratamente se essa spieghi davvero *tutto* e *solo* il fatto a cui si riferisce, o no; e così o si trasformerà in vero principio scientifico, o va rigettata siccome insussistente. Ad esempio l'ipotesi del flogisto per ispiegare la combustione fu rigettata tra le chimere, mentre l'ipotesi di Copernico intorno il moto della terra fu comprovata dagli studi di Galilei e di Klepero, ed annoverata fra i teoremi della scienza.

Avverata l'ipotesi, giova adoperarla all'indagine di nuovi fenomeni. L'ipotesi di Ugenio intorno l'anello di Saturno non solo spiegava di tutto punto i fenomeni già osservati, ma anche i fenomeni da essa inferiti vennero in realtà osservati in cielo, tantochè Ugenio predisse le apparizioni di Saturno e determinò i loro tempi.

§ II. — *Metodo deduttivo.*

Questo metodo abbraccia le norme che dirigono la deduzione nel suo esercizio, ed ha per iscopo di perfezionare le cognizioni dei principii. Ora il perfezionamento di siffatte cognizioni richiede che i principii, a cui esse si riferiscono, siano chiaramente e distintamente conosciuti e nella loro intrinseca natura e nelle applicazioni molteplici e diverse.

Epperò la deduzione consta di due atti successivi, che sono la riflessione e l'esplicazione, col primo de' quali pone in chiara luce l'intima natura di un principio, col secondo ne rileva la virtualità o fecondità, determinando la moltiplicità de' fatti racchiusi nella sua unità; di qui due ordini di regole riferentisi a questi due atti della deduzione. La riflessione debbe: 1° determinar anzi tutto il valore e segnar i limiti del principio da cui si parte; 2° essere compiuta e profonda sicchè il principio venga risguardato in tutta la sua integrità; 3° essere ordinata e graduale, cioè siffatta che appariscano i nessi ed i rapporti che legano insieme i costitutivi del principio stesso. Quanto poi alla deduzione esplicativa, essa debbe svolgere da un principio *tutto* e *solo* quel

che vi si trova logicamente contenuto, e non estenderlo ai fatti particolari se prima questi non siano stati sufficientemente compresi e determinati.

Chi ad esempio dal divulgatissimo principio *tutti gli uomini sono uguali* deducesse, che le classi sociali vanno distrutte, nè più debbono esserci poveri e ricchi, imperanti e sudditi, mostrerebbe di non avere determinata bene la natura propria di quel principio, derivandone conseguenze, che non vi sono contenute. Poichè gli è vero, che tutti siamo uguali *come uomini*, in quanto che la natura umana è comune ed identica in noi tutti, ma siamo differentissimi *come individui.*

Ponendo ora a raffronto le due guise di metodo, che abbiamo ora esposto, si riscontra che l'induzione tiene un processo ascensivo sollevandosi dai fatti ai principii, dal particolare all'universale, dal molteplice all'uno, mentre la deduzione segue un processo affatto opposto; che quella va dall'identico al diverso, ed è governata dal principio di causalità, questa invece va dallo stesso allo stesso, ed è più propriamente soggetta al principio di sostanza; che la prima piglia dall'esperienza i fatti e li studia in sè per via dell'osservazione e li spiega col mezzo della generalizzazione, la seconda per contro prende dalla ragione i principii e li medita colla riflessione e li sviluppa ed applica coll'esplicazione: che quindi siccome all'esperienza corrisponde la ragione ed all'induzione la deduzione, così il vero metodo acquisitivo delle prime cognizioni è empirico-razionale, ed il vero e compiuto metodo di perfezionarle è misto anch'esso, cioè induttivo-deduttivo.

§ III. — *Dell'errore e del sofisma.*

Mentre le primitive cognizioni acquistate dall'esperienza e dalla ragione hanno la forma logica di concetti perchè sono confuse ed indeterminate, quelle invece che si ottengono dall'induzione e dalla deduzione essendo altrettante determinazioni e sviluppi delle prime, vestono la forma di giudizi e di raziocinii. Ma come le primitive cognizioni, quando non siano acquistate giusta le norme metodiche, degenerano in

falsi concetti, cui abbiam posto nome d'illusioni, così le cognizioni secondarie, quando non sieno conformi alla realtà conosciuta, si trasformano in errori che sono falsi giudizi, ed in sofismi, ossia falsi raziocinii.

L'errore, quale qui l'intendiamo, risiede nella funzione giudicatrice, la quale afferma cosa diversa da quel che è, od attribuendo ad un soggetto ciò che non gli spetta, o negandogli quel che gli conviene. Epperò, risguardato soggettivamente, ossia per rapporto al pensiero che lo commette, l'errore può essere o di composizione o di divisione, secondochè la mente congiunge ciò che realmente va disgiunto, o divide cose che realmente vanno congiunte. Riguardo poi agli oggetti cui si riferiscono, gli errori possono essere o di fatto o di principio, e si suddividono entrambi in teologici e cosmologici, in fisici e psicologici, in politici, storici e religiosi, ecc., secondo la diversa natura delle cose su cui cadono. La funzione giudicatrice può essere dal suo retto sentiero deviata da diverse forze, che diconsi cause dell'errore, le quali distinguonsi in interne ed esterne, secondochè risiedono dentro o fuori di noi.

Veniamo ora alle regole per emendar l'errore ed a quelle per prevenirlo, dette anche rimedii curativi le une, rimedii preservativi le altre. Fra i rimedii curativi si annoverano i seguenti: 1° cercare quale sia la vera e speciale cagione da cui provenne l'errore che si vuol emendare; 2° se l'errore proviene dalle passioni, uopo è tentare di reprimerle assoggettandole al dominio della ragione, e se mai non si riesce tosto a vincerle, sospendere in tal caso il giudizio, infinoachè l'animo sia libero di sè; 3° se cagion dell'errore è il difettoso carattere od ostinato, o volubile, o leggero, o precipitoso, o presuntuoso, o soverchiamente timido e lento, uopo è studiar bene il nostro proprio carattere, cercare il suo difetto dominante e venirne al riparo correggendolo, mercè atti ed abitudini contrarie; 4° l'immaginazione intemperante, se fu cagion di errore, va tenuta a segno, assoggettandola all'impero della ragione col mezzo di studi gravi, astratti e severi; 5° la memoria, se difettosa, va fortificata sia con mezzi intellettuali, esercitandola a dovere ed avvezzandola all'ordine

logico delle idee, sia con mezzi fisici, quale sarebbe un vivere temperante e moderato. Questi sono i rimedii curativi dell'errore prodotto da cagioni interne. Che se esso provenne da cagioni esterne, occorrono le norme seguenti: 1° all'autorità errante si rimedia col tenerci lontani da una cieca e troppo credula venerazione egualmentechè da una irragionevole e sistematica opposizione; 2° al malo esempio altrui ed all'abuso del ridicolo bisogna opporre una giusta e ragionevole indipendenza di animo e di mente; 3° contro l'abuso del linguaggio è uopo rendersi un conto severo del valore dei vocaboli e delle dizioni che si adoperano, e dissipare ogni ambiguità; 4° infine contro le cagioni materiali esterne dell'errore uopo è tener conto dell'influenza esercitata sui nostri giudizi dal vizioso temperamento fisico, dallo stato morboso del corpo, dall'infelicità del clima, cercando di tenerne libero l'animo quanto è possibile. In generale adunque le cagioni dell'errore vanno tolte via opponendo i loro contrarii.

Passando ai rimedii preservativi contro l'errore, la logica prescrive: 1° di non compiere mai un giudizio, se prima non si conosce chiaro il giusto rapporto tra i due concetti di cui si compone; 2° di avere sempre l'animo libero da passioni ed amante della verità; 3° avere presenti all'animo le cagioni che possono indurci nell'errore; 4° esercitare le nostre facoltà intellettive conforme ai precetti della logica e farne una seria applicazione addestrando la nostra mente ad un sodo e rigoroso ragionare.

È sofisma un raziocinio falso ed ingannevole, il quale potendo essere sbagliato: 1° nella materia ossia ne' singoli giudizi che lo compongono, 2° nella forma ossia nel legame tra i suoi giudizi, dà luogo a due specie di sofismi, materiali gli uni e formali gli altri. Fra i sofismi materiali si annoverano: 1° la fallacia della *falsa causa*, in cui si assume per causa di un fatto ciò che non lo è (1); 2° la fallacia dell'*accidente*, in cui si dà per essenziale e necessario ciò che è soltanto acci-

(1) I liquidi salgono nel vuoto barometrico, perchè la natura (diceva Cartesio) ha orrore al vuoto.

dentale (1); 3° la fallacia dell'*induzione difettosa*, in cui si attribuisce all'universale ciò che conviene al particolare (2). Ai sofismi formali si riferiscono i seguenti: 1° la *petizione di principio*, in cui si dà per dimostrato ciò che debbe provarsi (3); 2° il *circolo vizioso*, in cui si dimostrano reciprocamente due giudizi l'uno per mezzo dell'altro (4); 3° l'ignoranza della materia (*ignoratio elenchi*), in cui deviando dall'argomento si cangia la proposta questione in altra disparata (5); 4° la fallacia di *composizione* (6) o di *divisione* (7), in cui si attribuiscono ad un oggetto note o proprietà riunite che gli convengono solo prese separatamente, od al rovescio; 5° l'*ambiguità*, che può essere di *omonimia* (8) o di *amfibologia* (9), secondochè l'equivoco nasce dal pigliar in sensi diversi un vocabolo od una proposizione nello stesso raziocinio.

Art. III.

DEL METODO DI FORMARE E TRASMETTER LA SCIENZA.

Ottenute dal retto esercizio dell'esperienza e della ragione le prime e vere cognizioni intorno ai fatti ed ai principii, svi-

(1) Gli oratori hanno spesso ingannato i giudici o il popolo; dunque l'eloquenza è riprovevole.

(2) Il tale e tal altro magistrato si sono lasciati corrompere dall'oro; dunque tutti i giudici sono venali.

(3) Tutti gli atomi componenti l'universo sono sempre esistiti e non si distruggono mai; dunque la materia è eterna.

(4) L'uomo è libero perchè intelligente: è intelligente perchè è libero.

(5) L'uomo è corruttibile ed incorruttibile. Chi avvertisse che ciò è una contraddizione, mostrerebbe di ignorare l'argomento, perchè l'uomo s'intende corruttibile quanto al corpo, incorruttibile quanto all'anima.

(6) Che un cieco veda, è assurdo; dunque l'Evangelio dice un assurdo dove narra che alla parola di Cristo i ciechi vedevano.

(7) 5 è 2 più 3; ma 2 è numero pari, 3 è dispari; dunque 5 è pari e dispari.

(8) Il prato ride; ma il ridere è proprio dell'uomo: dunque il prato è uomo.

(9) Se tutti gli uomini conoscessero la musica, sarebbero tutti d'accordo; dunque la musica è necessaria perchè regni nel mondo la pace universale.

luppate per mezzo dell'induzione e della deduzione queste primitive cognizioni in molte altre secondarie, rimane che esse vengano ordinate a sistematica unità sicchè formino un tutto scientifico. Come nella logica formale il sistema unifica in sè la moltiplicità di raziocinii e di giudizi sviluppati dal concetto, così nella logica materiale la scienza armonizza in sè la moltiplicità delle cognizioni secondarie induttive e deduttive svolte dalle prime cognizioni de' fatti e de' principii. Il pensiero considerato come produttore della scienza prende nome di speculazione, la quale a voler essere perfetta debbe compiere ed armonizzare in sè il doppio lavoro dell'induzione e della deduzione, il quale fu alla sua volta una elaborazione dei dati dell'esperienza e della ragione.

La scienza essendo la più perfetta cognizione possibile di un dato oggetto debbe avere per suoi caratteri generali l'unità e la varietà, perchè ogni essere, intorno a cui possa travagliarsi una scienza qualunque, contiene in sè una varietà accoppiata all'unità. Il carattere della varietà costituisce la *materia* di una scienza, riposta nella moltiplicità delle cognizioni di cui si elementa, mentre il carattere dell'unità dà luogo alla sua *forma* che sta nell'ordine logico, con cui le molteplici cognizioni sono collegate a sistema. Sorge di qui che una scienza a voler esser perfetta debbe accoppiare armonicamente la massima moltiplicità possibile di cognizioni colla più stretta unità possibile, e che per contro tanto più trovasi lontana dal suo ideale di perfezione quanto minore è il numero delle sue cognizioni, e meno stretto il loro legame; del che ci porgono esempio la geologia e la filosofia della storia. Anzi, non solo ciascuna scienza va sempre più perfezionandosi quanto più si accosta all'unità adunando un maggior numero di fatti sotto un minor numero di principii, ma lo scibile intiero va ogni dì più accostandosi alla perfezione raccogliendo più scienze secondarie in poche superiori, anzi in una sola suprema che dicesi Protologia.

L'unità o forma sistematica della scienza importa che le molteplici cognizioni onde si compone siano collocate ciascuna nel posto richiesto dal rapporto logico che ha colle altre, sicchè

siano le inferiori subordinate alle superiori e tutte poi dipendano da un'unica cognizione superiore, che dicesi il Primo ossia il principio generatore di tutta una scienza. Ciascuna scienza speciale possiede un Primo, in cui si unificano e da cui si svolgono tutte le cognizioni che la compongono; onde i principii fondamentali scientifici sono molti e diversi secondo le diverse scienze, ciascuna delle quali trae dal suo Primo una fisionomia sua propria che la distingue dalle altre. Però sebbene i principii scientifici fondamentali siano tra loro distinti e specificamente diversi, non cessano di essere anch'essi collegati per modo da dipendere gli uni dagli altri, e tutti poi da un solo principio scientifico assolutamente supremo che è il Primo enciclopedico. In virtù di questa reciproca dipendenza de' principii scientifici speciali le molteplici scienze s'intrecciano e si collegano logicamente insieme ad armonica unità formando il gran corpo organico dell'enciclopedia. Chiamare a rassegna tutte le scienze per modo che a ciascuna venga segnato in modo definitivo il posto che le conviene frammezzo a tutte le altre e si scorga la comune lor figliazione dalla scienza prima, è classificare le scienze.

Passando ora dalla forma della scienza alla sua materia, questa richiede che ciascuna delle diverse cognizioni, che la compongono, sia non solo logicamente ordinata colle altre, ma vera ossia conforme alla realtà dell'oggetto conosciuto, evidente, certa e necessaria; onde la scienza distinguesi dall'errore, che è l'opposto del vero, dal sapere comune che manca di ordine e precisione, dalla fede che è avvolta nell'oscurità, dall'opinione che formasi di cognizioni probabili, non certe nè necessarie. Però, se ben si avverte, tutti questi caratteri, di cui vanno insignite le cognizioni scientifiche, si riconducono a quello della certezza, la quale importa verità nella cognizione ed è sempre accompagnata dall'evidenza e quindi dalla necessità.

Da tutte queste considerazioni possiamo raccogliere la seguente definizione: scienza è un sistema di cognizioni certe.

§ I. — *Formazione della scienza.*

Dal concetto della scienza ora espresso consegue quale sia il giusto metodo, a cui debbe conformarsi la speculazione nella formazione di essa. Se ogni scienza importa: 1° un supremo principio, in cui si fondi, 2° una moltiplicità di cognizioni da esso sviluppate, 3° certezza in ciascuna di esse, 4° collegamento ed ordine nel loro complesso, ne segue che la speculazione debbe compiere quattro atti corrispondenti e successivi, e sono: 1° la definizione, 2° la divisione, 3° la dimostrazione, 4° la classificazione. Questi quattro atti della speculazione scientifica fanno esatta rispondenza alle quattro forme logiche del pensiero astratto; poichè la definizione esprime il concetto integrale di quel dato oggetto, intorno a cui una scienza si travaglia, epperò contiene il Primo della scienza stessa, la divisione enumera per via di giudizi i molti elementi contenuti nella quantità del concetto, la dimostrazione per via di raziocinii rende ragione delle cognizioni svolte dal principio fondamentale e dà loro il carattere della certezza, la classificazione infine le riduce a forma sistematica.

Della definizione.

La definizione, considerata come primo atto della speculazione, debbe contenere la suprema cognizione fondamentale, ossia il Primo di tutta una scienza. Ma affinchè siffatta cognizione sia davvero suprema e fondamentale sicchè contenga tutte le altre cognizioni secondarie, onde si compone una scienza, uopo è che essa esprima quell'essenza prima dell'oggetto, dalla quale derivano tutti gli altri elementi dell'oggetto stesso intorno a cui una scienza si travaglia.

La definizione speculativa adunque è la dichiarazione dell'essenza costitutiva di un oggetto, ed ha per iscopo di enunciare in modo sintetico tutti gli essenziali primi della cosa, di cui si vuol formar una scienza, e distinguesi perciò dalle altre specie di definizioni, di cui parlano i logici e che si adoperano per altro intento nel corso della scienza stessa, quali sarebbero: 1° la definizion nominale o dichiarazion ver-

bale, con cui si spiega il significato di un vocabolo; 2° la definizione descrittiva, la quale porge note accidentali insieme colle essenziali; 3° la definizion parziale o semplice esposizione, che non annovera tutte le note essenziali primitive dell'oggetto; 4° la definizione reale e genetica, che indica la natura di una cosa collo spiegarne l'origine.

Fra le note essenziali di un oggetto noi ne abbiamo distinte delle comuni e delle proprie; epperò la definizione dichiarando la nota essenziale, che un oggetto ha comune con altri della medesima classe, viene a riferirlo al genere di cose, a cui esso appartiene, ed esprimendo la nota essenziale sua propria lo distingue da tutti gli altri oggetti congeneri: lo che i logici esprimono dicendo che ogni definizione va fatta per via del genere prossimo (nota comune), e della differenza specifica (nota propria).

La definizione, affinchè sia tale da adempiere l'intento della speculazione, occorre che: 1° sia adeguata, cioè convenga a tutto il definito ed al solo definito, non peccando nè per difetto nè per eccesso, lo che si arguisce dalla sua semplice convertibilità; 2° sia integrale e protologica, sicchè contenga *tutte* le note essenziali dell'oggetto e solo le note essenziali *primitive* o costitutive; 3° sia chiara, scansando i vocaboli equivoci, metaforici ed oscuri, la tautologia ed il circolo perchè il definito non ricompaia nè immediatamente, nè mediatamente nel definiente. Tutte queste regole si possono ridurre ad una sola, che deriva dall'essenza stessa della definizione speculativa, e questa è che il definito ed il definiente deggiono poter venire espressi colla formola d'identità od eguaglianza $A = A$; il che significa dover il definiente eguagliare il definito e con esso identificarsi. È chiaro però che queste norme riguardano la definizione speculativa di cui qui discorriamo, perchè le altre guise di definizioni non fa mestieri che sieno integrali e protologiche, sibbene soltanto che siano adeguate e chiare.

Della divisione.

Definito l'oggetto di una data scienza, debbe la speculazione far passo alla divisione, che consiste nel novero successivo ed

ordinato delle parti di un oggetto, le quali potendo essere interne (quantità intensiva o comprensione di un concetto) od esterne (quantità estensiva od estensione di un concetto) danno luogo a due sorta di divisione, intensiva l'una, detta anche partizione, estensiva l'altra. L'oggetto della divisione intensiva chiamasi anche *tutto reale* (il *totum* de' latini), mentre l'oggetto della divisione estensiva prende pur nome di *tutto logico* (l'*omne* latino). V'ha quindi tra la definizione e la divisione questo divario, che quella è un atto *congiuntivo* della speculazione, questa per contro un atto *disgiuntivo*, perchè la prima dà l'essenza di un oggetto nella sua congiunta integrità, la seconda nelle sue parti disgiunte; e differiscono ancora in ciò, che la definizione non porge che gli elementi essenziali e primitivi di un oggetto, mentre la divisione offre altresì gli elementi non essenziali e secondarii.

La divisione, perchè non venga meno al suo intento, vuol essere: 1° adeguata per modo che i suoi membri esauriscano l'ampiezza del tutto; 2° opposta od irreducibile, sicchè i suoi membri si escludano mutuamente, nè l'oggetto diviso ricompaia fra le sue parti dividenti; 3° gradualmente progressiva, sicchè il tutto venga primitivamente distribuito nelle sue parti supreme, e ciascuna di queste poi nelle sue parti secondarie per mezzo di acconcie e progressive suddivisioni, le quali però non vanno spinte troppo oltre, fino a generar confusione per eccesso di analisi.

Della dimostrazione.

Annoverati e distinti per mezzo della divisione i molteplici e diversi elementi che costituiscono la totalità dell'oggetto scientifico, debbe il pensiero speculativo, per mezzo della dimostrazione, render ragione di tutti e singoli gli elementi ravvisati nell'oggetto che venne diviso. Dimostrare è propriamente un render ragione di una cosa per via di un'altra da cui dipende, e che ne contiene il perchè, e presuppone perciò una verità evidente, che dicesi principio della dimostrazione, ed un dato non evidente, che va spiegato, comunicandogli l'evidenza del principio, sicchè la dimostrazione debbe muo-

vere dall'evidenza ed in essa terminare. Di tal modo la dimostrazione conferisce alle cognizioni quella verità e quella certezza, senza della quale non possono pretendere al titolo di scientifiche. Certo è che in ogni oggetto havvi mai sempre un punto splendente di luce sua propria e non bisognevole di veruna dimostrazione; ma gli è pur vero che in esso vi sono parti recondite ed avvolte nell'oscurità, le quali van dimostrate e spiegate alla luce di un principio superiore per sè evidente. Perciò in grazia della dimostrazione, il pensiero speculativo giunge a pervadere per intiero la natura dell'oggetto, e per così dire se ne impossessa, perchè cercando la ragione degli elementi inferiori nei superiori comprende il sintesismo e l'ordine intrinseco de' medesimi, e si fa quasi a costruire in faccia a sè l'oggetto stesso della natura.

Ogni dimostrazione importa: 1° un principio evidente come suo fondamento; 2° una tesi da provarsi come suo oggetto; 3° un rapporto tra il principio e la tesi, il quale potendo essere molteplice e vario secondo la diversa natura dei due termini, fra cui intercede, dà luogo a varie guise di dimostrazione. Se il rapporto tra la tesi ed il suo principio viene fermato col far vedere la verità o la falsità di una tesi per mezzo del suo accordo o della sua opposizione con un principio vero, la dimostrazione chiamasi diretta od ostensiva; dicesi per contro indiretta od apagogica, se si prova la verità di una proposizione col rilevare l'assurdità ed impossibilà del suo opposto. È intrinseca la dimostrazione se il rapporto fra il principio e la tesi si appoggia ad uno degli elementi intrinseci che costituiscono l'oggetto di cui si tratta; estrinseca, se le fonti della prova sono attinte fuor dell'oggetto. Da ultimo, siccome gli elementi di un oggetto che si vogliono dimostrare cercando negli uni la ragion degli altri, sono siffattamente connessi che altri, come superiori, hanno ragion di principio, ed altri, come inferiori e subordinati, hanno ragion di conseguenti, quindi la dimostrazione può ancora essere *a priori* od *a posteriori*, secondochè il principio della dimostrazione è, sia logicamente, sia realmente, anteriore o posteriore alla proposizione da dimostrarsi.

Di qui si ricavano le seguenti norme direttive della dimostrazione, che riguardano altre il principio, altre la tesi, altre il rapporto tra questa e quello. E primieramente il principio della dimostrazione debb'essere: 1° certo per evidenza od intuitiva ed immediata, o già provata e mediata, giacchè un principio incerto non può comunicare alla tesi quell'evidenza, di cui esso difetta e che è lo scopo della dimostrazione; 2° adeguato sicchè valga a render ragione di tutta e sola la tesi; altramente s'incorre nel sofisma di provar troppo, o troppo poco. Quanto alla tesi da provarsi essa debbe: 1° non essere evidente nè certa, poichè l'evidenza non abbisogna di prova, e la smania di provar tutto, anche i principii indimostrabili, finisce nello scetticismo; 2° essere proposta in termini chiari e brevi, ed accuratamente determinata nella sua estensione: 3° risolta, se composta, nelle sue parti elementari, e queste dimostrate con ordine e con procedimento graduale. Da ultimo il nesso tra il principio e la tesi debb'essere logico, le parti della dimostrazione vanno ben concatenate insieme in modo chiaro ed intimo, le prove dirette ed intrinseche vanno tentate prima delle indirette ed estrinseche, ed anteposte a queste come più convincenti e più persuasive.

Della classificazione.

La speculazione compie il suo lavoro scientifico coll' atto della classificazione, che risiede nel ricondurre all'unità sistematica della scienza le molteplici cognizioni distinte per via della divisione ed accertate col mezzo della dimostrazione. La classificazione considerata come la ricomposizione ordinata e sistematica delle divisioni e suddivisioni di un tutto, viene pure adoperata nel processo dell'induzione, e perciò fa parte altresì del metodo di sviluppare e perfezionar le cognizioni; ma la classificazione speculativa, di cui qui facciamo parola, è integrale e definitiva perchè riconduce tutti i fatti e tutti i principii contenuti in una scienza a quell'unico e supremo principio fondamentale da cui dipendono, mentre le classificazioni proprie del metodo induttivo e deduttivo sono parziali, siccome quelle che formano di parecchi fatti un ge-

nere particolare, di parecchi principii una particolar teoria. Alla classificazione, perchè raggiunga il suo intento, occorre un principio che la guidi nel suo processo, e che si fonda sui caratteri distintivi delle cose classificabili, i quali determinano poi le relazioni ed i nessi fra le medesime, e danno luogo a due specie di classificazioni, dette arbitrarie od artificiali le une, naturali le altre, secondochè si fondano su relazioni accidentali od essenziali. Dallo scopo, a cui aspira la classificazione, e dal principio su cui si fonda, si desumono le seguenti norme, a cui vuol essere conformata: 1° Sia essa preceduta da una retta divisione e da una giusta dimostrazione, poichè quella debbe ammanire alla classificazione i suoi materiali, questa render ragione del loro intrinseco organismo, che debbe poi venir riprodotto per intiero nella classificazione; 2° Scegliere un giusto principio di classificazione, procacciando che i caratteri, su cui essa si fonda, siano costanti e reali, non meramente apparenti, che renderebbero vana ed illusoria la classificazione, e preferendo, se è possibile, gli essenziali agli accidentali; 3° Siano i membri della classificazione distribuiti per modo da riprodurre quell'armonia, quella gradazion naturale, che risiede nella natura stessa dell'oggetto classificato, e venne posta in chiaro dalla dimostrazione. Così condotta la classificazione, conferisce alla scienza quella suprema forma sistematica, senza della quale non si dà sapere compiuto e rigoroso.

§ II — *Trasmission della scienza.*

Costrutta la scienza, giusta il metodo logico che siam venuti fin qui esponendo, può venire trasmessa dalla mente di chi la possiede nella mente di chi la ignora, giacchè le cognizioni che la compongono essendo chiare, certe e ragionate, sono perciò atte ad essere comunicate altrui. La trasmission della scienza può essere considerata: 1° per parte di chi la dà; 2° per parte di chi la riceve: nel primo caso la scienza prende nome di *dottrina* (da *docere*) ed è un insegnamento od istruzione, nel secondo caso chiamasi *disciplina* (da *discere*)

ed è un apprendimento. La logica addita norme speciali sia per insegnare, sia per apprendere con profitto la scienza: le regole, da cui vuol essere governato l'insegnamento scientifico, costituiscono il metodo didattico, quelle che dirigono l'apprendimento formano il metodo autoritativo.

L'insegnamento è la metodica ed ordinata esposizione di una scienza determinata. In esso vuolsi considerare il processo da tenersi nell'esposizion della scienza, la forma che può prendere l'esposizione stessa, il giusto metodo da seguirsi nel comunicare il sapere. Quanto al processo l'insegnamento distinguesi in *analitico*, in *sintetico* ed in *misto*, secondochè muove dal tutto alle parti, o dalle parti al tutto, od intreccia insieme l'analisi e la sintesi. Il giusto metodo prescrive che il processo sia analitico-sintetico, ossia misto, perchè l'uso esclusivo dell'analisi o della sintesi vien meno allo scopo di chi insegna. Nella sua forma poi l'insegnamento è: 1° *acroamatico* od *erotematico*, secondochè ha luogo per via dell'esposizione continua o dell'esposizione dialogica; 2° *aforistico* o *sindetico*, secondochè si fa per via di aforismi (proposizioni staccate le une dalle altre), o per via di proposizioni connesse ed ordinate. L'insegnamento erotematico contiene sotto di sè il dialogo *catechetico* ed il *socratico*, come l'insegnamento aforistico è per necessità *frammentario*. Da ultimo l'insegnamento vuol essere dato giusta le seguenti norme: Chi si accinge ad insegnar una scienza da lui per intiero posseduta debbe: 1° ordinare la materia del suo insegnamento giusta la legge di gradazione distribuendone le parti in modo che le precedenti non abbisognino delle susseguenti per essere intese, e tutte poi siano conformi al movimento natural del pensiero; 2° svolgere sufficientemente ciascuna classe di cognizioni prima di far passo ad un'altra, lasciando tempo al discepolo di raccogliersi e scorgere il nesso di una cognizione coll'altra tantochè l'insegnamento riesca in ogni sua parte compiuto; 3° esporre la materia con un linguaggio chiaro, aperto e preciso, scansando i vocaboli equivoci, metaforici ed arbitrari, le dizioni oscure, arcane ed insignificanti, e tenendo il giusto mezzo tra la brevità soverchia e la verbosità; 4° procacciar

efficacia al suo insegnamento, attemperandolo non solo all'apprensiva del discente, ma rendendolo altresì persuasivo, dilettevole e dignitoso ad un tempo, tale insomma che induca nell'animo del discepolo un illuminato ed operoso amor della scienza. In breve, l'insegnamento abbia *ordine*, *pienezza*, *chiarezza* ed *efficacia*.

Mentre il metodo didattico addita il come rettamente s'insegna, il metodo autoritativo indica il come s'impara la scienza che ci viene trasmessa dall'autorevol parola altrui. Ora il sapere può esserci comunicato od a viva voce o collo scritto: nel primo caso l'istruzion ricevuta dicesi orale, nel secondo chiamasi scritta e dà luogo alla lettura. Quindi le norme del metodo autoritativo si distinguono in due ordini, secondochè mirano a render proficua l'istruzione orale, o la lettura.

L'insegnamento fatto a viva voce può prender la forma di lezione, o di conversazione. Perchè la lezione altrui (ammaestramento) ne torni proficua, fa d'uopo anzi tutto arrecarvi quel corredo di cognizioni preliminari, che son richieste all'uopo, scegliere valenti maestri, ascoltarne con animo benevolo ed attento la dotta parola per coglierne il giusto senso, affidare alla memoria le cose apprese, « chè non fa scienza, - Senza lo ritenere, aver inteso » ; aggiungere a tutto questo la propria meditazione ed il proprio studio, elaborando coll'attività del nostro pensiero la materia scientifica ricevuta dal maestro fino a che ce la siamo appropriata e fatta nostra, giacchè niuno può dire di aver compiutamente appresa una dottrina, se non è fatto capace di riprodurla. Quant'è alla conversazione, perchè ci riesca vantaggiosa, occorre scegliere a nostri collocutori persone assennate, ascoltarle attentamente, interrogarle con destrezza e sagacia, variare sia l'argomento della conversazione, perchè non diventi stucchevole, sia le persone con cui si conversa, per non incorrere in pregiudizi e tenerci liberi dall'intolleranza.

Passando ora dall'istruzione orale alla lettura, essa va governata da queste norme : 1° scegliere ottimi libri e portarvi quella coltura di mente, che è necessaria per ben intenderli ; 2° leggere con calma e con attenzione continuata giusta il

celebre adagio *non multa, sed multum,* procacciando di ben comprendere e le singole parti dell'opera ed il nesso che le collega; 3° accoppiare all'attenta lettura del libro le proprie meditazioni sottomettendo ad una critica severa e spassionata i pronunciati dell'autore; 4° ritornar di quando in quando colla memoria sulle cose già lette per iscorgere il loro legame con quelle che susseguono; 5° fare di tutta l'opera letta un breve e sugoso compendio, che ne contenga i punti più sostanziosi e rilevanti siffattamente connessi da scorgervi il disegno di tutto il libro.

§ III. — *Sofistica.*

Come da un concetto vero la speculazione sviluppa la scienza, che è un sistema di cognizioni vere anch'esse e certe, così da un concetto falso origina la sofistica, che è un'illusione logica svolta in forma di sistema. Le fonti, da cui la speculazione trae i materiali del sapere scientifico, sono due, l'esperienza cioè e la ragione; quindi la sofistica, siccome quella che è opera di una speculazione traviata, se si risguarda in rapporto colle origini del sapere, può prendere due forme, che sono l'empirismo ed il razionalismo esclusivi. Siccome poi vi sono scienze speciali e v'ha una scienza suprema da cui dipendono, così la sofistica che è l'antitesi della scienza, può essere particolare od universale secondochè si riferisce ad una parte, od a tutta la realtà conoscibile. La sofistica universale è la illusione universale eretta a sistema, e questa è il panteismo, siccome quello che confondendo tutte le sostanze in una sola toglie ai diversi esseri la loro individua ed oggettiva realtà.

INDICE